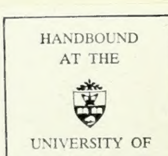








Commentar

zu dem

Evangelio Johannis,

von

A. Tholuck,

Dr. der Theologie und Phil., der Theol. ord. Professor an der Universität zu Halle.

Zweite Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1828.

Herrn

Consistorialrath, Professor

Dr. Neander

in Berlin

widmet

diese exegetische Arbeit zum Zeichen seiner innigen, dankbaren Verehrung

der Verfasser.

Schon längst fühlte ich es als eine theure Pflicht, Ihnen, mein hochverehrter Lehrer und Freund, ein öffentliches Zeichen meiner Verehrung zu übergeben, und was hätte sich mehr dazu geeignet, als eine Arbeit über dasjenige biblische Buch, welches Sie mich durch Ihr Leben und Lehren verstehen gelehrt haben. Wenn daher diese Arbeit dazu dienen sollte, den Einen und den Andern tiefer in das Verständniß dieses *ευαγγελιον πνευματικον* einzuführen, so gebührt Ihnen der Dank, und ich lege ihn gern in voraus vor Ihnen nieder. Möge Derjenige, der bis hierher, wider menschliches Erwarten, in

der gebrochenen irdischen Hülle Ihnen den Geist erhalten hat, welcher so Vielen ein himmlischer Wegweiser geworden ist — zum Zeichen, daß die Kraft nicht von Menschen ist, sondern von Gott — Sie noch lange stärken zur Verherrlichung Seines Namens! —

Halle, den 28sten Februar 1827.

A. Tholuck.

Vorrede.

Schon vor mehreren Jahren hatte ich beabsichtigt, Auszüge aus den exegetischen Werken der Kirchenväter und Reformatoren über das Evangelium Johannis herauszugeben, da die Arbeiten der Alten gerade über dieses Evangelium zahlreich und schätzbar sind. Ich wünschte auf diese Weise das exegetische Quellenstudium zu befördern. Da indeß die hermeneutischen Grundsätze der alten Ausleger nicht immer richtig sind, so wären die exegetischen Irrthümer in Anmerkungen zu bemerken und die richtigeren Erklärungen an die Stelle zu setzen gewesen. Hierdurch wäre aber das Werk sehr ausgedehnt und die Aufmerksamkeit mehr auf die Geschichte der Hermeneutik als auf die Auslegung selbst geleitet worden. Es entstand daher der Entschluß in mir, einen eigenen gedrängten Commentar zu liefern, mit Aushebung der vornehmsten Stellen der ältern Ausleger im Original, wie ich dieses — obwohl in ausgedehnterem Umfange — in meinem Commentar zum Brief an die Römer gethan habe. Diesen Entschluß

auszuführen, hätte ich indeß Anstand nehmen können, da wir in dem Commentar des Herrn Dr. Lücke eine in vielfacher Hinsicht ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Evangelium besitzen. Indeß, selbst wenn meine Arbeit nach Methode und Umfang weniger von der des von mir hochverehrten Verfassers jenes Commentars verschieden wäre als sie es ist, möchte es doch nicht unpassend seyn, wenn über ein so wichtiges biblisches Buch mehrere exegetische Arbeiten vorhanden wären, wie ja auch neben dem Commentar von Herrn Dr. Lücke gewiß auch manche andere Werke Berücksichtigung verdienen. Ich hatte mir überdies auch vorgesetzt, durch Concentration des Stoffes mehr ein Handbuch für angehende Theologen zu liefern. Indem ich daher diese Arbeit dem Publikum übergebe, wünsche ich von Herzen, daß der Commentar des Herrn Dr. Lücke bald in einer neuen Ausgabe erscheinen und besonders zur Befriedigung des Bedürfnisses derjenigen dienen möge, welche eine ausführlichere exegetisch-kritische Bearbeitung des Evangelii wünschen.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Ich übergebe hiemit dieses Werk, sehr bald nach seinem Erscheinen, zum zweitenmale dem Publikum. Da nur wenige Monate zwischen der ersten Auflage und der Vorbereitung zur zweiten lagen, so wird man keine wesentlichen Veränderungen erwarten, obwohl ich nicht unterlassen habe eine nicht geringe Anzahl Einzelheiten zu verbessern.

Man hat mir beim Erscheinen dieser Arbeit von mehrern Seiten her den Wunsch geäußert, sie möchte eben so ausführlich seyn wie die über den Römerbrief. Indeß haben mir achtungswerthe Exegeten gerade über diese Art der Bearbeitung ihren Beifall ausgedrückt, und Manche wünschten selbst den Commentar zum Brief an die Römer mehr concentrirt. Mehr Stoff zu geben als ich gegeben

habe, würde mir in der That gar wenig schwer geworden seyn; der Kenner wird bemerken, daß ich eine Mannigfaltigkeit von Quellen vor mir hatte. Beschränkung wurde hier dem Geist und dem Herzen schwerer als Ausdehnung. Und, wer sich versucht hat, weiß daß zweckmäßige Concentration des Stoffes in keiner Arbeit etwas Leichtes ist. Bei den angeführten Umständen schien es mir aber besser, der ersten Anlage des Werkes getreu zu bleiben, zumal es in dieser Gestalt, in Hinsicht des Preises wie der Form, für Studirende am zugänglichsten ist. — Ich setze nur hinzu, daß diejenigen, welche mehr Ausführlichkeit wünschen, nicht unterlassen mögen, wenigstens den Commentar von Dr. Lücke zur Hand zu nehmen, aus dem sich gewiß noch manches Belehrende wird gewinnen lassen.

Auf Beurtheilungen, die so sehr vom Partheihaß ausgehen, daß sie, wie die mir beim Abschluß dieses Werkes zu Gesicht gekommene in der Allgemeinen Literaturzeitung, nichts an dem Buche zu rühmen finden als das Aeußere, werde ich mich nicht einlassen, da bereits das Publikum darüber entschieden hat, und der leidenschaftliche Ton, der aus jeder Zeile spricht, sie selbst richtet. — Ich kann aber nicht umhin zu erwähnen, wie der Rec. sich selbst Unredlichkei-

ten erlaubt hat. Um zu zeigen, wie stark ich in der Ansicht von der Inspiration mir widerspreche, führt er zuerst an, daß ich den Aposteln zuweilen historische Ungenauigkeiten zuschreibe, dann aber, daß ich sage: „Es ist daher aus der Natur der Sache zu schließen, daß die Würkungen des Paraklet — sich nicht bloß auf die mündliche, sondern auch auf die schriftliche Lehre bezogen haben werden, woraus folgt, daß wir keine falsche und irrige Darstellungen solcher Wahrheiten oder Thatsachen erwarten dürfen." Hier macht der Rec. Punktum, indem er den Nachsatz hinwegläßt, auf den es gerade hier ankommt „welche das Wesen der Heilslehre betreffen." Gerade hierüber handelt der folgende Satz noch weiter. — Gegen andere Beschuldigungen des Rec. kann ich mich gar nicht vertheidigen, da sie nicht bewiesen sind. Wie soll man sich z. B. über die grobe Anschuldigung rechtfertigen, „jedes Blatt gebe ungesuchte Beweise von Nachlässigkeiten in Sprache und Rechtschreibung" — wenn zum Belege nichts angeführt wird, als daß zuweilen Markus, zuweilen Marc. (welches überdies noch der Genitiv in den Stellen ist, wo es bei Zahlen steht) geschrieben ist? Das ist die Wahrheitsliebe derjenigen, die stets das ἀληθευειν ἐν ἀγαπῃ auf den Lippen tragen! —

Möge der Herr der Kirche dieses Werk auch bei seinem erneuten Erscheinen mit seinem Segen begleiten!

Halle, im April 1828.

Dr. A. Tholuck.

Einleitung.

§. 1. Lebensumstände des Evangelisten Johannes.

Der Evangelist war der Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus und der Salome. Wahrscheinlich war er aus dem am galiläischen See gelegenen Fischerorte (בֵּית צֵידָה locus ad piscatum aptus) Bethsaida gebürtig, wo auch Petrus, Andreas und Philippus herstammten. Dies scheint aus der genauen Bekanntschaft mit diesen, und dem Zusammenseyn mit ihnen zu folgen, Matth. 4, 18, 21. Joh. 1, 40. Die Aeltern des Johannes mochten nicht eben arm seyn: Zebedäus hat *μισθωτους* in seinem Dienste, Marci 1, 20., auch gehörte Salome unter die Frauen, welche Jesum in Bezug auf den Unterhalt unterstützten, Matth. 27, 56., und Specereien zu seiner Einbalsamirung kauften, Luc. 23, 55.; und bei seinem Sterben empfahl der Erlöser dem Johannes, Maria *εἰς τα ἰδια,* in sein Haus, zu nehmen. Vielleicht ist auch daraus auf Wohlhabenheit und Ansehn des Zebedäus zu schließen, daß Johannes dem Hohenpriester bekannt war, Joh. 18, 15. Unter diesen Umständen läßt sich wohl denken, daß der Evangelist einigen Unterricht hatte erhalten können. Er wird Apg. 4, 13. zu den *ἰδιωταις* gezählt, dazu rechneten aber die pharisäischen Juden alle die, welche nicht die rabbinischen Studien des Gesetzes trieben, die keine תַּלְמִידֵי חֲכָמִים waren, keine Rabbinenschüler. Wahrscheinlich hatte er auch schon von frühe an eine Richtung auf die göttlichen Dinge. Seine Mutter Salome scheint eine fromme Frau gewesen zu seyn, sie schloß sich ja nachher so liebend an Jesum an; sie mag auch mit den messianischen Hoffnungen sich beschäftigt haben, Matth. 20, 20., aus welcher Erzählung zugleich

hervorgeht, daß sie ihre Kinder sehr innig liebte. Eine solche Mutter mußte schon früh in ihren Kindern eine fromme Gesinnung entwickeln können, welche noch Nahrung erhalten konnte durch die Natur der Lebensart als Fischer, bei welcher Johannes oftmals stille Nächte am Wasser durchwachen mußte, und zwar in einer reizenden Gegend, ähnlich den Umgebungen des Genfer Sees (Ritter, Erdkunde, Th. 2. S. 315.). Als nun Johannes der Täufer auftrat, und den nahen Eintritt des Gottesreiches überall verkündigte, so war es natürlich, daß auch unser Johannes von frommer Sehnsucht getrieben an diesen kräftigen Herold Christi sich anschloß. Nach Theophylakts unsicherer Tradition soll er überdies ein Brudersohn des Vaters des Täufers gewesen seyn, in welchem Falle die Anschließung an ihn noch erklärlicher wäre. Der Täufer schilderte in prophetischer Anschauung die erhabene Bestimmung Jesu, er verwies von sich als dem Vorbereiter auf den, der das wahre Licht der Welt war. Die gelehrigen Jünger wandten sich nun zu Jesu, und unter diesen mit Andreas auch Johannes, der gleich von der ersten Unterredung so angezogen wurde, daß er bei dem nun gefundenen Messias von der vierten Stunde des Nachmittags bis in die Nacht blieb. Dessenungeachtet zog ihn Jesus noch nicht für immer in seine Gemeinschaft. Es war die göttliche Lehrweisheit des Erlösers, daß er nie den Gemüthern mehr zutheilte, als sie eben zu tragen vermochten. Er warf einen Keim in ihre Seele, und ließ diesen sich allmählig entwickeln. Auch dies unterscheidet Christum so sehr von einem nur menschlich begeisterten Lehrer, der mit der Saat auch immer gleich die Aernte vor sich sehen möchte, und dadurch dem natürlichen Entwickelungsgange des Menschen vorgreift. Johannes kehrte wieder zu seinem Handwerke zurück. Erst einige Zeit nachher, da Jesus am galiläischen See hinwandelte, berief er den schon früher erregten Jüngling für immer in seinen Umgang, und in diesem hatte sich unterdessen auch eine solche Anhänglichkeit an die Person des Messias gebildet, daß er sogleich seinem Winke gehorsam war, Matth. 4, 21. Im Umgange mit dem Erlöser offenbarte er nun eine solche Weichheit des Herzens und Bildsamkeit des Gemüths, eine solche innige Anhänglichkeit, daß er ihm besonders theuer wurde, welches Johannes selbst andeutet, ohne jedoch seinen Namen zu nennen, Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7.

Auch geht aus einigen evangelischen Geschichten hervor, daß Jesus dreien seiner Jünger, und unter diesen auch dem Johannes, eine gewisse Auszeichnung zu Theil werden ließ, Matth. 17, 1. 26, 37. Marc. 5, 37. Nach der Himmelfahrt Christi nahm Johannes in Jerusalem seinen Wohnsitz, woselbst er den ihm von seinem himmlischen Meister gewordenen Auftrag erfüllte, für dessen Mutter Sorge zu tragen. Die Tradition schließt daher, daß er auch nicht vor dem Abscheiden der Mutter Jesu Jerusalem verlassen habe, welches nach Eusebius im 48sten Jahre nach Christo geschah. Indeß ist auf diese Tradition nichts zu bauen, denn sie wird nur von Nikephorus Callisti berichtet, welcher erst im 14ten Jahrhundert lebte und überdies nicht immer zuverlässig ist, wozu kommt, daß man sich leicht die Entstehung derselben erklären kann. Johannes war gewiß noch nicht in Ephesus, seinem späteren Würkungskreise, in dem wir ihn nachher finden, als Paulus dort war, im Jahre 58. oder 59; denn einerseits wollte Paulus nicht in Orten würken, die schon von Andern eingenommen waren, hätte sich also nicht in des Johannes Gebiet eingedrängt, andererseits hätte in Apg. 20, 17. die Erwähnung des Johannes nicht fehlen können, wenn er damals in Ephesus gewesen wäre. Vielleicht gab erst der Tod des Apostel Paulus dem Johannes die Veranlassung, Jerusalem zu verlassen, um in jenen Gegenden, die eines kräftigen und weisen Lehrers sehr bedurften, fortzuwürken. Dies würde uns auf das Jahr 65. oder 66. n. Chr. führen. Eben dies scheint auch Irenäus zu meinen, wenn er adv. haer. l. 3. c. 3. sagt, in Ephesus habe sich nach Paulus durch Johannes die reine Lehre fortgepflanzt. Während der Würksamkeit des Evangelisten in jenen Gegenden von Kleinasien ward er von einem Kaiser nach Patmos, einer der sporadischen Inseln im ägäischen Meere, verbannt, wo er nach Offb. 1, 9. die Apokalypse schrieb. Irenäus aber adv. haer. l. 5. c. 30. und ihm folgend Euseb. hist. eccl. l. 3. c. 18. sagen, daß die Apokalypse unter Domitian geschrieben sei, mithin auch die Verbannung des Evangelisten unter Domitian fällt. — Außerdem finden wir bei Tertullian, praescript. adv. haeret. c. 36., und nach seinem Vorgange auch bei Hieronymus adv. Iovin. l. I. c. 14. in Matth. c. 20, 23. u. A. die Erzählung, daß Johannes unter Domitian nach Rom geschleppt, in ein Faß mit Oehl geworfen, aber wunderbar gerettet worden sei. Da indeß

kein anderer alter Schriftsteller als der nicht sehr kritische Tertullian diese Nachricht mittheilt, auch Eusebius da nicht, wo er Veranlassung hatte (dem. evang. l. 3. c. 5.), so kann kein Gewicht darauf gelegt werden. (Vgl. Mosheim, diss. ad hist. eccl., Vol. 1. p. 497 ff.) Nachdem Johannes unter Nerva (Euseb. hist. eccl. l. III. c. 20. u. 23. Hieron. catal. script. eccl. c. IX.) aus dem Exil zurückgekehrt, stand er wiederum eifrig seinen Gemeinden vor, und starb in Ephesus, älter als neunzig Jahr, unter der Regierung des Trajan.

§. 2. Charakter des Evangelisten Johannes.

Wenn wir das Bild, welches uns das Evangelium und die Briefe Johannis von ihrem Verfasser geben, zusammennehmen mit einigen Zügen aus seinem Leben, die uns das Alterthum aufbewahrt hat: so ergiebt sich daraus, daß Johannes eine weiche, empfängliche, sich hingebende Natur war, bildsam und leicht erregbar, voll tiefen Gefühls und lebendiger innerer Anschauung. In diesem Charakter prägen sich nun die Eigenschaften einer heiligen Milde, Sanftmuth, Demuth und Liebe aus, gänzliche Hingabe eines liebenden Gemüths an den Heiland und an die Brüder, eine Wärme der Innigkeit, welche die ganze Welt umfaßt. Diese Eigenschaften athmen schon an und für sich bei Johannes etwas so Göttliches, daß wir sie nicht für das Product seiner natürlichen, menschlichen Entwickelung halten können. Dies wird noch deutlicher, wenn wir einige historische Züge aus seinem frühern Leben berücksichtigen. Wir finden ein blindes, natürliches Feuer bei ihm in jenem Zuge, der Luc. 9, 54. erzählt wird, wo er aus bloß natürlicher Heftigkeit die Feinde des Messias bestraft wissen will. Die hierbei bewiesene Gesinnung scheint tief aus seinem Charakter hervorgegangen zu seyn, denn Christus legte wegen dieses Vorfalls ihm und seinem Bruder den Namen *βοανεργες* (בְּנֵי־רַעַם oder ܒܢܝ̈ ܪܓܫܐ wie auch der Syrer hier hat) *υἱοὶ τῆς βροντῆς* bei, um sie immer an ihren innern Feind zu erinnern (Marc. 3, 17.). Wir finden die Leidenschaftlichkeit einer unreinen Selbstsucht in jenem Zuge, Marc. 9, 38., wo er neidisch auf diejenigen sich ausspricht, welche die Wundergaben des Evangelii empfangen hatten, ohne wie die Apostel alles verlassen zu haben, um Christo nachzufolgen. Die-

selbe leidenschaftliche Selbstsucht giebt sich in dem Zuge Marc. 10, 35. vgl. Matth. 20, 20. zu erkennen, wo Johannes mit seinem Bruder durch seine Mutter sich an Christum mit der Bitte einer irdischen Auszeichnung im Messiasreiche wendet. Es ist also wohl anzunehmen, daß jene erhabenen Eigenschaften der Liebe, Demuth und Milde, durch welche sich die Schriften des Evangelisten auszeichnen, erst das Werk der umbildenden Gnade Gottes, des Einflusses des Geistes Christi auf den sich ihm hingebenden Jünger war. Daß dem so gewesen sei, bestätigt sich auch durch die allgemeine Erfahrung. Gerade weiche und hingebende Gemüther pflegen oft großer Schroffheit gegen das, was ihnen nicht zusagt, fähig zu seyn, und insbesondere auch einer feineren Selbstsucht und Selbstgefälligkeit. Sie hassen mit derselben Selbstsucht, mit welcher sie lieben. So mußte also auch das Gemüth eines Johannes erst durch den heiligenden Geist des Evangelii geläutert werden, um zu der Sanftmuth, Milde und innigen Demuth zu gelangen, die wir in seinen Schriften und in einigen Zügen seines späteren Lebens finden. Diese, da sie mit zu seiner Charakteristik dienen, führen wir hier an. Clemens Alexandrinus erzählt in seinem Buche: *τις ὁ σωζομενος πλουσιος*, c. 42: „Vernimm eine Sage, oder vielmehr eine ächte Ueberlieferung vom Johannes, dem Apostel, welche treu im Gedächtniß bewahrt worden. Bei seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus besuchte er die umliegenden Gegenden, um Bischöfe einzusetzen, und Gemeinden einzurichten. Als er nun in einer Stadt, unweit Ephesus, die Einige auch mit Namen nennen, die Brüder ermahnt und tröstet, erblickt er einen schönen, feurigen Jüngling, der ihn so anzieht, daß er sogleich sich zu dem Bischofe der Gemeinde wendet mit den Worten: Diesen lege ich dir vor Christo und der Gemeinde als Zeugen alles Ernstes ans Herz. Der Bischof übernahm nun den Jüngling, indem er alles zu thun versprach, und beim Scheiden wiederholte Johannes jene Worte noch einmal. Der Aelteste nahm den Jüngling ins Haus, pflegte und bewachte ihn, bis er am Ende ihn zur Taufe zulassen konnte. Nachdem er aber dieses Siegel des Herrn empfangen, ließ der Bischof von seiner Sorgfalt und Wachsamkeit nach. Der Jüngling, zu früh der Zucht entlassen, geräth in schlechte Gesellschaft. Zuerst wird er zu Ausschweifungen verführt, dann verleitet, des Nachts die Vorübergehenden zu berauben. Wie ein

kühnes Roß, das vom rechten Wege abspringt, sich gählings in den Abgrund stürzt, riß auch ihn seine heftige Natur in die Tiefe des Verderbens. Er verzweifelte nun einmal an der Gnade Gottes und wollte daher, da er doch einmal mit seinen Genossen ein gleiches Schicksal zu theilen hatte, noch etwas Großes ausführen. Er nahm seine Gesellen zu sich, bildete eine Räuberbande und wurde ihr Haupt, alle an Blutdurst und Gewaltthaten übertreffend. — Nach einiger Zeit ward Johannes abermals durch ein Geschäft nach jener Stadt gerufen. Als er alles andere abgethan, redete er den Bischof an: „Wohlan Bischof, gieb das Pfand uns wieder, was ich und der Heiland dir vor der Gemeinde anvertraut haben!" Dieser erschrack zuerst und meinte, es sei von veruntreutem Gelde die Rede. Als aber Johannes sagte: „Den Jüngling fordere ich wieder und die Seele des Bruders," seufzte der Greis tief auf und sprach mit Thränen: „Der ist gestorben!" „Gestorben?" — fragte der Jünger des Herrn — „Und welcher Todesart?" „Er ist Gott gestorben" — erwiederte der Alte — „er ist gottlos geworden, und am Ende ein Räuber. Nun hat er statt der Kirche mit seinen Genossen einen Berg inne." Der Apostel, als er dieses vernimmt, zerreißt mit lautem Schrei sein Kleid und schlägt an sein Haupt und ruft: O welchen Wächter habe ich über meines Bruders Seele zurückgelassen! Er nimmt ein Pferd und einen Wegweiser und eilt an den Ort, wo die Räuberbande sich aufhält. Er wird von der Wache ergriffen: er flieht nicht, sondern ruft: Eben deshalb bin ich gekommen, führt mich zu eurem Anführer! Dieser, gewaffnet, erwartet seine Ankunft. Als er aber erkennt, daß der Herannahende Johannes ist, entflieht er aus Schaam. Johannes eilt ihm aber mit aller Schnelligkeit nach, sein Alter vergessend, und schreit: „Warum fliehst du mich, o Kind! mich, deinen Vater, den Unbewaffneten, den Greisen? Habe Mitleid mit mir, o Kind! fürchte dich nicht! Du hast noch eine Hoffnung des Lebens. Ich will Christo Rechenschaft für dich ablegen. Soll es seyn, so will ich gern für dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Ich will mein Leben für dich lassen. Stehe! Glaube, Christus hat mich abgeschickt!" Jener, als er diese Worte vernimmt, bleibt zuerst stehen und blickt zur Erde. Dann wirft er die Waffen weg, dann fängt er an zu zittern und bitterlich zu weinen. Und als der Greis herankommt,

umfaßt er seine Knie und fleht mit der heftigsten Wehklage um Vergebung, durch seine Thränen giebt er sich gleichsam die zweite Taufe, nur die rechte Hand verbirgt er. Der Apostel aber verbürgt sich und schwört, daß er vom Heilande Vergebung für ihn erhalten habe, bittet, wirft sich auf die Knie und küßt seine gleichsam durch die Reue reingewaschne Hand. So führt er ihn denn in die Gemeinde zurück. Und hier betet er so angelegentlich mit ihm und kämpft mit ihm in Fasten, und ermahnt ihn mit Reden, bis er ihn der Kirche wiederschenken kann, als ein Beispiel wahrhafter Sinnesänderung und ächter Wiedergeburt." — Zu dieser Erzählung aus dem Leben des heiligen Jüngers, die so ganz das Gepräge seines Sinnes trägt, fügt Hieronymus (Comm. ad Gal. Vol. III. p. 314. Mart.) noch den schönen Zug hinzu: „Als Johannes sein höchstes Alter erreicht hatte, war er zu schwach in die Versammlungen zu gehen. Er ließ sich von Jünglingen hineintragen. Viel konnte er nicht mehr sprechen, aber er wiederholte immer die Worte: Kindlein, liebet euch unter einander! Und als er gefragt ward, warum er immer dieses eine Wort wiederholte, war seine Antwort: Weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dies eine geschieht!" —

§. 3. Sprache und Zeit, Ort und Zweck der Abfassung des Evangelii Johannis.

Das einstimmige Zeugniß des Alterthums sagt, daß das Evangelium vom Apostel in Ephesus geschrieben sei. Darauf führen uns auch innere Kennzeichen, nämlich daß der Verfasser auf hellenistisch-jüdische Theosophie und überhaupt auf nicht palästinensische Leser Rücksicht nimmt (Joh. 2, 6, 13. 4, 9. 5, 1, 2.), wie endlich auch die Geübtheit in der hellenistisch-griechischen Sprache. Diese ist so groß im Verhältnisse zum Style der Apokalypse, daß, wenn der Evangelist Johannes Verfasser derselben ist, das Evangelium nothwendig eine geraume Zeit später abgefaßt seyn müßte. Nun ist aber die Apokalypse nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Irenäus unter Domitian in Patmos geschrieben, von wo der Apostel erst unter Nerva zurückkehren durfte. Ist dies würklich der Sinn der Worte des Irenäus (denn ἑωράθη in jener Stelle auf Johannis Person zu beziehen, wie

Wetstein, Kuinoel u. A. wollen, ist ganz unwahrscheinlich), so würden wir die Abfassung des Evangelii in das hohe Alter des Johannes hinaufsetzen müssen, wie dies auch Epiphanius, Suidas u. A. thun. Dabei würde immer auffallend bleiben, daß Johannes während seines früheren Aufenthalts in Ephesus bis zu seiner Verbannung unter Domitian, in einem ziemlich langen Zeitraume, so wenige, und nach seiner Rückkehr von Patmos so viele Fortschritte in der Kenntniß der Sprache gemacht habe. Indeß könnte der Apostel vor seiner Ankunft in Kleinasien vom Griechischen nur sehr geringe Kenntniß gehabt haben, so daß die, welche er in der Apokalypse zeigt, schon groß gewesen wäre im Verhältniß zu dem, was er ursprünglich vom Griechischen wußte. Auch kann man sich zufällige fördernde Umstände hinzudenken, wie z. B. dieses, daß Johannes nach dem Zeugnisse der Alten eine Bildungsschule für junge Geistliche anlegte (Mosheim, comm. ante Const. p. 131.).

Was die Sprache, in der das Evangelium abgefaßt wurde, betrifft, so können wir keine andere als die griechische dafür erkennen. Salmasius (de hellenistica Comm. p. 257.), Grotius, Bolten nahmen einen syrochaldäischen Urtext an, allein für diese Annahme könnte man bloß anführen: erstens die aramäischen Idiotismen, welche durch das Griechische durchschimmern, und dann, daß man von Johannes auch nicht so viele Kenntniß des Griechischen erwarten könne, als hier zu Tage gelegt ist. Allein der erstere Grund ist keinesweges beweisend, da ja in allen apostolischen Schriften der Grundton des Griechischen aramäisch ist. Was aber das Andere anlangt, so läßt es sich wahrscheinlich machen, daß unter den Juden neben der aramäischen Sprache zur Zeit Christi auch die griechische ziemlich allgemein gesprochen wurde, daß also auch Johannes hinlängliche Gelegenheit hatte, sie kennen zu lernen (Hugs Einleitung, Th. 2. S. 42 ff. und die Abhandlung von Dr. Paulus, verosimilia de Iudaeis Palaestinensibus, Iesu etiam atque apostolis non Aramaea dialecto sola, sed Graeca quoque Aramaisante locutis, Ienae 1808.). Und selbst wenn der Apostel vorher nicht die mindeste Kenntniß vom Griechischen gehabt hätte, so bot ihm doch sein langer Aufenthalt in Ephesus hinlängliche Gelegenheit dar, es vollkommen zu erlernen, ja er nöthigte ihn dazu.

Wichtiger ist die Untersuchung über den Endzweck der Abfassung des Evangelii. Alle diejenigen, welche die evangelische Geschichte aufzeichneten, hatten den allgemeinen Zweck, den Glauben an Christum und seine heilbringende Lehre zu verbreiten und zu begründen. In dieser Absicht verfertigte Lukas, wie er im Eingange seines Evangelii sagt, seinen Bericht für den Theophilus. Diese allgemeine Absicht hatte auch Johannes, wie er uns selbst sagt C. 20, 31. Es frägt sich nun, ob wir veranlaßt sind, außerdem noch einen besondern Zweck bei diesem Apostel voraus zu setzen. Die Beschaffenheit seines Evangelii könnte wohl auf diese Annahme leiten. Sein Evangelium hat durch und durch einen ganz eigenthümlichen, stehenden, didaktischen Charakter, eine eigenthümliche dogmatische Form. Dies könnte zu der Annahme leiten, er habe einer bestimmten, fremdartigen dogmatischen Richtung entgegentreten wollen. Ferner die Anordnung seiner Erzählung ist von der der übrigen Evangelisten bedeutend verschieden. Er liefert meistentheils Anderes, als die übrigen Evangelisten. Dies könnte darauf führen, er habe seinem Evangelium eine bestimmte Stelle neben den andern anweisen, eine Lücke ausfüllen wollen, welche bei den übrigen Evangelisten übrig blieb. Wir könnten daher einen polemisch-dogmatischen Zweck oder einen historischen neben jenem allgemeinen bei Johannes voraussetzen. Schon Irenäus, adv. haer. l. 3. c. 12., sagt, Johannes habe die Absicht gehabt, die Irrthümer des Gnostikers Kerinth zu bestreiten. Dieser Aussage des alten Kirchenlehrers, dem man wegen seines Zusammenhanges mit Polykarp, dem Schüler des Apostels, Glauben schenken zu müssen meinte, traten denn auch viele ältere und neuere Theologen bei, von denen mehrere indeß eine allgemeinere polemische Absicht gegen gnostische und doketische Meinungen überhaupt annahmen, viele auch noch daneben eine Polemik gegen die Sekte der Johannesjünger oder Zabier (Täufer) in dem Evangelium zu finden glaubten. So Grotius, die Socinianer, Schlichting, Wolzogen, Herder (Erläut. zum N. T. aus einer neueröffn. morgenl. Quelle, S. 11.), Overbeck (Neue Vers. üb. d. Ev. Joh.), die ganz speciell an Polemik gegen die Zabier denken, ferner Michaelis, Storr, Schmidt, Hug, Kleuker, welche Polemik gegen die Gnostiker und Zabier zugleich annehmen. Einige, wie Kleuker,

meinten auch noch polemische Absichten gegen fleischliche Judaisten zu entdecken. Wenn nun die Frage ist, ob in dem Evangelium Aussprüche vorkommen, welche zur Bestreitung gnostischer, zabischer oder judaistischer Irrthümer gebraucht werden können, so wird dies niemand läugnen. Dadurch wäre jedoch noch nicht ein bestimmter polemischer Zweck des Johannes erwiesen, denn wenn das Christenthum rein vorgetragen wird, tritt es immer an und für sich mit jenen Irrthümern in Gegensatz. Nur dann würde uns die Beschaffenheit des Evangeliums zu der Annahme eines so bestimmten polemischen Zweckes nöthigen, wenn der eigenthümliche didaktische Charakter desselben sich nur aus so bestimmten, in der Geschichte begründeten Rücksichten erklären ließe. Dem ist jedoch nicht so. Jener Charakter des Evangelii läßt sich ganz genügend aus der Eigenthümlichkeit des Evangelisten selbst erklären (S. §. 4. der Einl.). Man könnte nun sagen, daß, wenn gleich dem so ist, doch das Zeugniß des Irenäus, als eines Schülers des Polykarp, hinlänglich für die Annahme eines bestimmten polemischen Zweckes beweisend sei, da Irenäus wohl Gelegenheit hatte, sich von den Absichten des Apostels zu unterrichten. Allein es ist wohl bekannt, daß die Kirchenlehrer im Kampfe gegen die Häretiker es gern darauf absahen, schon die Apostel als bestimmte Gegner der Häresien darzustellen; Irenäus in jener Stelle behauptet, daß Johannes auch zugleich die Irrlehren der Nikolaiten habe bekämpfen wollen, was doch sicher nicht der Fall ist; und überdies konnte Irenäus auch leicht, ohne durch historische Nachrichten dazu bestimmt zu werden, bloß daraus, daß mehrere Aussprüche des Johannes sich gegen die Gnostiker gebrauchen ließen, zu dem Schlusse kommen, es sei auch die bestimmte Absicht des Evangelisten gewesen, gegen die Gnostiker polemisch aufzutreten. Dazu kommt, daß diejenigen Stellen, die man für polemisch gegen Kerinth hält (*ὁ λογος σαρξ ἐγενετο* u. s. w. Storr über den Zweck des Ev. Joh. §. 43 ff.) und die, welche man für Bestreitungen der Johannesjünger ansieht (Joh. 1, 8. 3, 28 ff.), nicht genau ihren polemischen Zweck erfüllen, wie Dr. Paulus zeigt in introd. in N. T. capita selecta, Jena 1799, ja daß Kerinth einige johanneische Stellen hätte für sich benutzen können pag. 112. Ueberdies würde diese Polemik sich gar nicht als eine durch das Evangelium hindurchgehende nachweisen lassen. Unter diesen Um=

ständen können wir nicht zugeben, daß Johannes bei der Abfassung seiner Schrift einen bestimmten polemisch-dogmatischen Zweck vor Augen hatte, noch weniger, daß dies der Hauptzweck war. Damit würde indeß nicht bestritten werden, daß der Apostel zufällig hie und da, wenn die Gelegenheit es darbot, Rücksicht auf die ihn umgebenden verkehrten dogmatischen Geistesrichtungen genommen habe, wie dies im Prolog deutlich ist, wo er den müßigen Grübeleien der hellenistisch-jüdischen Theosophie sich entgegenzustellen scheint. (Eben so Rettberg, An Jesus in exhibenda etc. p. 9.). Eine solche gelegentliche Berücksichtigung seiner Zeitverhältnisse ist indeß jedem Schriftsteller eigen. Noch mehr als in dem Evangelium des Apostels tritt sie in seinem ersten Briefe hervor, worüber sehr richtig Lücke urtheilt in seiner Einleitung zum ersten Briefe Johannis.

Es frägt sich nun, ob Johannes die Absicht gehabt habe, sein Evangelium in ein bestimmtes Verhältniß zu den übrigen Evangelien zu stellen. Er könnte beabsichtigt haben, eine geistigere Darstellung der Lehre und des Lebens des Erlösers zu liefern. Dieser Gedanke fällt leicht demjenigem bei, welcher von der wunderbar erhabenen Einfalt und der himmlischen Milde, die durch diese ganze Schrift hindurch geht und den Erlöser gleichsam in höherer Verklärung zeigt, angezogen wird. Schon die Alexandriner, welche überhaupt einen zwiefachen geistigen Standpunkt der Christen annahmen, sprachen dieses aus. Clemens, in einem Bruchstück seiner verloren gegangenen ὑποτυπωσεις bei Euseb. (hist. eccles. l. 6. c. 14.) sagt: *τον μεντοι Ἰωαννην ἐσχατον συνιδοντα, ὁτι τα σωματικα ἐν τοῖς εὐαγγελιοις δεδηλωται· προτραπεντα ὑπο τῶν γνωριμων, πνευματι θεοφορηθεντα, πνευματικον ποιῆσαι εὐαγγελιον.* Aehnlich will Lücke die drei ersten Evangelien vom Standpunkte der *πιστις* ausgegangen angesehen wissen, das des Johannes vom Standpunkte der *γνῶσις* (Comm. Th. I. S. 160 ff.). Da nun aber auch überhaupt Johannes meistens solche Reden und Wunder Christi erzählt, welche die andern Evangelisten nicht erwähnen, so nahmen mehrere Aeltere und Neuere an, daß Johannes überhaupt jene früheren Evangelien habe ergänzen wollen, insbesondere aber ihre mangelhafte Darstellung des Göttlichen in Christo ersetzen (*την θεολογιαν*). So Euseb. hist. eccles. l. 3. c. 24., und so auch

Theodor v. Mopsuestia in der catena in Ev. Ioh. ed. Corder. Antv. 1630: *ἀλλ' οἱ περι την Ἀσιαν πιστοι ἀξιοπιστοτερον τῶν λοιπῶν, εἰς την τοῦ εὐαγγελιου μαρτυριαν Ἰωαννην κριναντες εἶναι τον μακαριον, προσηνεγκαν μεν αὐτῷ τας βιβλους, μαθεῖν ἣν τινα περι αὐτῶν ἐχει την δοξαν παρ' αὐτοῦ βουλομενοι. Ὁ δε ἐπῄνεσε μεν τ. ἀληθειας τους γεγραφοτας, ἐφησε δε βραχεα μεν αὐτοῖς παραλελεῖφθαι, κ. τῶν μαλιστα ἀναγκαιων λεχθῆναι θαυματων τα διδασκαλικα ἁπαντα μικροῦ. Εἶτα και δεῖν ἐφασκε τους περι τῆς ἐν σαρκι παρουσιας τοῦ Χοῦ διαλεγομενους μηδε τους περι τῆς θεοτητος λογους παραλιπεῖν κτλ.* Unter den Neueren Hug u. A. — Daß das Bild, welches sich uns von dem Leben und Lehren des Erlösers aus dem johanneischen Evangelio ergiebt, erhabener sei, als das aus den übrigen Evangelien hervorgehende, daß es tiefer in das Wesen der christlichen Wahrheit einführt, läßt sich nicht läugnen. Irrig aber wäre es anzunehmen, daß Johannes sich auf einem ganz andern Standpunkt als die übrigen Evangelienschreiber befindet, oder gar, daß er im Gegensatz mit ihnen hätte auftreten wollen. Die göttliche Erscheinung des Weltheilandes konnte unmöglich von allen Individuen auf gleiche oder auf gleich tiefe Weise aufgefaßt werden. Ein jeder der Jünger stellte sie dar nach Maaßgabe seiner eigenen Empfänglichkeit. Die Verschiedenheit, die sich zwischen den drei ersten Evangelien und dem johanneischen findet, beruht daher nicht etwa auf einem verschiedenen Standpunkte von exoterischer und esoterischer Erkenntniß, vielmehr ist sie nur in verschiedenartiger Individualität begründet. Mit Recht ist hier schon von Aelteren aufmerksam gemacht worden auf das verschiedene Colorit der xenophontischen und der platonischen Schilderung. Wenn man aber (wie Hänlein, Wegscheider) Johannes wegen seiner Einfachheit mit Xenophon verglich, so war dies gewiß ein Fehlgriff. Eher würde man seine Darstellungsweise der platonischen vergleichen müssen. Einfach sind beide, Xenophon und Plato, Matthäus und Johannes. Aber etwas anders ist Einfachheit, die aus einer praktischen, verständigen Nüchternheit hervorgeht, und die welche aus tiefem poetischen Geist entsteht. Wollte man indeß, wie geschehen ist, den Vergleich zwischen dem johanneischen Christus und dem platonischen Sokrates so weit ausdehnen, daß man in jenem eben so we-

nig den historischen Christus hätte, als in diesem den historischen Sokrates, so würde man offenbar vergessen, daß Plato keine Geschichte liefern will, wohl aber Johannes. Wahrscheinlich hat aber auch Plato in einigen Beziehungen, für welche dem Xenophon der Sinn fehlte, den Sokrates tiefer und richtiger aufgefaßt als Xenophon. Vgl. hierüber Brandis in der trefflichen Abhandlung im Rheinischen Museum, Grundlinien der Lehre des Sokrates, S. 122., wo der Verf. sagt: „Keineswegs war es im Alterthume, wie in neuerer Zeit, üblich, das Bild, welches Xenophon vom Sokrates entwirft, als treues Portrait, den platonischen Sokrates dagegen als ein Ideal zu betrachten, das gleich wie Platons Ideenlehre selber, der Realität gänzlich ermangele." Kann man nun nicht einmal den platonischen Sokrates für ganz unhistorisch halten, so gewiß aus den angegebenen Ursachen noch weniger den johanneischen Christus, wobei wir hier das gar nicht einmal berühren wollen — worauf wir S. 17. kommen — daß Johannes, wenn er aus sich selbst einen solchen idealen Christus erschaffen hätte, größer wäre als der geschichtliche Christus selbst. — Man hat aber auch die Divergenz zwischen der Darstellung des Erlösers bei den ersten Evangelisten und der bei Johannes größer gemacht, als sie in der That ist; es fehlt keineswegs an Berührungspunkten. Wenn die ersten Evangelisten Christum gewöhnlich in Sentenzen und Gleichnißreden sprechen lassen, so fehlen diese bei Johannes, wenngleich er sie seltner hat, doch nicht ganz, vgl. Joh. 12, 24. 25. 26. mit Matth. 10, 39., Joh. 5, 35. mit Matth. 11, 16., ferner s. Joh. 4, 34—38. 3, 8. Christus sagt selbst bei ihm, daß er ἐν παροιμιαις rede, C. 16, 25. und C. 10, 1—11. enthält eine fortlaufende Parabel. Auch die der rabbinischen ähnliche Weise der Beweisführung, welche Christus in den ersten Evangelien hat, findet sich bei Johannes, C. 10, 34., vgl. Matth. 22, 32. Wiederum finden sich auf der andern Seite bei den ersten Evangelisten räthselhafte und mystisch klingende Aussprüche Christi, welche sehr stark an Johannes erinnern, Matth. 11, 25—30 8, 22. 6, 22. 19, 17. Luc. 7, 35. 47. Auch selbst in Bezug auf das Eigenthümliche des Lehrinhalts ist keine entschiedene Divergenz. Dies ist es, was Rettberg (an Iohannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, Gott. 1826.) zu zeigen sucht. Vgl. auch Reinecke, de constanti

et aquabili Christi indole et ingenio doctrina ac docendi ratione, Gott. 1827. (Beide Verfasser bemühen sich zwar, die Uebereinstimmung beider Relationen in Thatsachen zu zeigen, aber nicht in der Form und Anschauungsweise, worauf es hier ankam). Besonders hervorstechend ist bei Johannes die oft wiederkehrende Erwähnung des geheimnißvollen Verhältnisses Jesu zum Vater, und seiner eignen geheimnißvollen Gemeinschaft mit den Gläubigen. Das erstere ist aber auch deutlich enthalten in Matth. 11, 25., das letztere in Matth. 18, 20. 28, 20. — Nach dem Gesagten können wir keinen absoluten Gegensatz beider evangelischen Relationen zugeben, sondern vielmehr nur ein solches Verhältniß, wie zwischen dem Briefe Jacobi und den paulinischen Schriften. Mithin können wir auch von dieser Seite aus betrachtet keinen polemischen Endzweck des Apostels gegen die andern Evangelisten zugeben. Indem wir indeß dieses sagen, schließen wir keinesweges aus, daß Johannes die Absicht haben konnte, durch eine Darstellung des Lehrens und Würkens seines göttlichen Meisters nach der ihm verliehenen Gabe, die schon vorhandenen Nachrichten zu vervollständigen; nur würde man es nicht so ansehen müssen, als ob der göttliche Apostel, welcher gewiß auch in seinen Genossen den Geist Gottes anerkannte, sich habe über dieselben erheben, etwas ganz anderes, besseres als sie liefern wollen. Auch ist die Behauptung, daß er überhaupt eine historische Ergänzung liefern wollte, nicht ganz zu verwerfen, nur darf sie nicht zu eng gefaßt werden. Sie kommt wohl nur darauf zurück, daß Johannes die stehende Ueberlieferung der evangelischen Geschichte, den Kreis von Erzählungen, der gewöhnlich mitgetheilt zu werden pflegte, im Gedächtnisse hatte und vieles überging, was aus demselben als bekannt genug vorausgesetzt werden konnte. Daß er keine kritisch genaue Ergänzung zu liefern beabsichtigte, geht daraus hervor, daß er auch so vieles erzählt, was bei den Andern sich findet, und wiederum vieles in Nebenumständen so verschieden erzählt, daß man sieht, daß er dabei nicht die anderen Relationen vor Augen hatte.

§. 4. Ueber den eigenthümlichen Charakter und die Schreibart des Evangeliums.

Es giebt wohl Keinen, der das Evangelium Johannis lieset, ohne den Eindruck davon zu bekommen, daß ein Geist darin wehet, der sich in keinem anderen menschlichen Buche findet. Schon Chrysostomus mahlt mit hoher Begeisterung den Eindruck dieser göttlichen Schrift auf das Herz des Lesers (Prooem. in Homm. in Ioh.): *εἰ δε ῥητορικῶν αὐλητικῶν τε και ἀθλητικῶν ἀνδρῶν, τῶν μεν θεαται, τῶν δε ὁμοῦ θεωρηται και ἀκροαται μετα τοσαυτης καθηνται τῆς προθυμιας, ποσην ἡμῖν και σπουδην και προθυμιαν ἀν εἰητε δικαιοι παρασχεῖν, οὐκ αὐλητικοῦ τινος, οὐδε σοφιστικοῦ νῦν εἰς ἀγῶνα καθιεντος, ἀλλ᾽ ἀνδρος ἀπο τῶν οὐρανῶν φθεγγομενου, και βροντῆς λαμπροτεραν ἀφιεντος φωνην; πᾶσαν γαρ την οἰκουμενην ἐπεσχε και κατελαβε, και ἐνεπλησε τῇ βοῇ, οὐ τῷ μεγα ἀνακραγεῖν, ἀλλα τῷ μετα τῆς θειας χαριτος κινῆσαι την γλῶτταν. και το δη θαυμαστον, ὁτι οὑτω μεγαλη οὖσα ἡ βοη, οὐκ ἐστι τραχεῖα τις, οὐδε ἀηδης, ἀλλα πασης μουσικῆς ἁρμονιας ἡδιων και ποθεινοτερα και θελξαι ἐπισταμενη πλεον· και προς τουτοις ἁπασιν ἁγιωτατη και φρικωδεστατη, και τοσουτων γεμουσα ἀποῤῥητων, και τοσαῦτα κομιζουσα ἀγαθα, ἁ τους μετα ἀκριβειας και προθυμιας λαβοντας και διαφυλαττοντας, οὐκ ἐνι λοιπον ἀνθρωπους εἶναι, οὐδε ἐπι τῆς γῆς μενειν, ἀλλ᾽ ἀνωτερω παντων ἑσταναι τῶν βιωτικῶν, και προς την ἀγγελικην μεθαρμοσαμενους λῆξιν, καθαπερ τον οὐρανον, οὑτω την γῆν οἰκεῖν.* — Aehnlich Augustinus Tract. 36. in Ioh.: „in quatuor evangeliis seu potius in quatuor libris unius evangelii sanctus Iohannes apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit praedicationem suam, et in eius erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam caeteri tres evangelistae tanquam cum homine Domino in terra ambulabant, de divinitate eius pauca dixerunt, ipsum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum, omnem-

que constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat verbum etc. Huic tantae sublimitati principii etiam caetera congrua praedicavit, et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus. Hoc ructabat quod biberat. Non enim sine causa de isto in illo ipso Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore in secreto bibebat, sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit." — Und Origenes (Comm. p. 6. ed. Huet.): *τολμητεον τοινυν εἰπεῖν ἀπαρχην μεν πασῶν γραφῶν εἶναι τα εὐαγγελια, τῶν δε εὐαγγελιων ἀπαρχην το κατα Ἰωαννην· οὗ τον νοῦν οὐδεις δυναται λαβεῖν μη ἀναπεσων ἐπι το στῆθος Ἰησοῦ .. και τηλικοῦτον δε γενεσθαι δεῖ τον ἐσομενον ἀλλον Ἰωαννην, ὥστε οἱονει τον Ἰωαννην δειχθῆναι ὀντα Ἰησοῦν ἀπο Ἰησοῦ.* (Origenes will sagen, der Ausleger müsse so in den Geist des Johannes eingehen, daß Johannes als von Jesu erfüllt, als ein anderer Jesus erscheine.) — Der fromme Ernesti nannte das Evangelium das Herz Christi. — Wobei wir nicht umhin können, zur Bezeichnung einer gewissen Geistesrichtung, die sich als die ächt theologische, allein vernünftige geltend machen wollte, aus einem Schriftsteller der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Urtheil daneben zu stellen (Vogel, Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1. Th. S. 26.): „Unser Ev. ist auf die Schwäche solcher Menschen berechnet, über welche der philosophische Geist nicht ausgegossen war (sic!). Es nutzt den Christen unserer Zeit wenig!" —

Das Auszeichnende in der johanneischen Darstellung besteht vornehmlich in der durch das Ganze sich hinziehenden Gleichmäßigkeit des Tones, in der heiligen Ruhe und Besonnenheit, in der erhabenen Einfalt, in der steten Vereinigung eines heiligen Ernstes mit einer heiligen Milde, und endlich in der tiefen Innigkeit der Liebe. Dazu kommt die Wahl der Gegenstände, daß nämlich vorzüglich diejenigen Thaten und Worte Christi erzählt werden, in denen ein tiefer, die innerste Natur des Menschen anregender Sinn liegt. Classisch ist in Bezug auf die wunderbare Beschaffenheit jener heiligen Urkunde die Stelle in Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 1. S. 9. N. A.): „Am liebsten lese ich im Sanct Johannes.

hannes. In ihm ist so etwas ganz wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas schwermüthiges und hohes und ahndungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich verstehe lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinsehe, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde, und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangelii Johannis. Zwar — die Meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe." — Wir haben schon oben bemerkt, daß diese Beschaffenheit des Evangelii sich aus der Natur des Charakters des Apostels, wie wir ihn oben geschildert haben, erklären lasse. Diese Behauptung würde man aber mißverstehen, wenn man sie so auffaßte, als sei Christi Lehrweise und Erscheinung eigentlich nur so gewesen, wie sie sich aus den drei ersten Evangelien ergiebt, und als habe erst der gemüthvolle Sinn und die gefühlvolle Anschauung des Apostels ein solches Ideal daraus geschaffen, wie er uns in seiner Schrift liefert. Dann wäre Johannes größer als Christus. Schon aus den oben erwähnten Zügen seines früheren Lebens geht hervor, daß er vor seiner Vereinigung mit dem Erlöser wahrlich den Sinn nicht besaß, der sein Evangelium durchweht. Wir sehen uns also darauf geführt, daß so viel von dem göttlichen Sinne und dem Geiste, der den Erlöser erfüllte, auf den vertrauten Jünger durch den näheren Umgang überging, daß sich jetzt in seinen Schriften nur eine von dem Göttlichen ganz überwältigte und durchdrungene Eigenthümlichkeit offenbart; weil aber schon seine Natur gerade mehr für das Sinnige, Gemüthvolle empfänglich war, so wird sein Durchdrungenseyn vom Göttlichen mehr bemerklich. Außerdem kommt auch noch dies in Betracht, daß solche Naturen, wie die des Johannes, vermöge der hingebenden Weichheit, die ihnen eigen ist, weit eher eine fremde Eigenthümlichkeit sich aneignen und in sich aufnehmen, so daß

wir mit ziemlicher Sicherheit schließen können, daß auch Johannes mehr als irgend ein anderer Apostel seine Sprache nach der Ausdrucksweise Christi gebildet hatte, wobei jedoch stets festzuhalten, daß er eben nur diejenige Seite in Christo sich aneignete, die gerade mit seiner Natur in Uebereinstimmung stand. Schon Grotius macht die geistreiche Bemerkung, daß Johannes mehr *φιλιησους*, Petrus mehr *φιλοχριστος* gewesen sei, daß dieser mehr den Messias in Christo geliebt habe, jener mehr die ganze göttlich-menschliche Person des Erlösers. Er vergleicht dabei, was Plutarch (vita Alex. c. 47.) von den beiden Freunden Alexanders, von Hephästion und Kraterus sagt, jener sei *φιλαλεξανδρος*, dieser *φιλοβασιλευς* gewesen. In dieser Bemerkung liegt dann eben auch, daß Johannes vermöge seiner hingebenden Natur, die sich mehr an die ganze göttlich-menschliche Erscheinung Christi anschloß, sich mehr nach Christi Persönlichkeit bildete, vieles davon in sich aufnahm.

Besondere Eigenthümlichkeiten der johanneischen Erzählungsweise sind nun diese: 1) Er individualisirt die Verhältnisse mehr als die übrigen Evangelisten, so daß sie anschaulicher werden. Er bezeichnet die Oertlichkeit genauer, Joh. 1, 28. 4, 5. 5, 2. 6, 59. 10, 23. u. a. Er bezeichnet die Zeit, C. 4, 6. 5, 9. 6, 4. 7, 2. u. a. Er bezeichnet die Persönlichkeiten, C. 11, 5. 12, 20. 18, 10. 7, 25, 20. Er erwähnt die Sitten, C. 2, 6. 4, 9. 18, 39. 19, 31. u. a. Er erwähnt Gebehrden und Affecte, C. 8, 6, 8. 11, 35, 38. 2) Er ist mehr bemüht, Reden Christi mitzutheilen als Werke zu erzählen. 3) Er theilt weniger Gnomen und einzelne bildliche Aussprüche Christi mit als zusammenhängende Gespräche. 4) Er schließt häufiger eigene Bemerkungen und Erläuterungen an die Erzählungen an, Joh. 2, 21. 6, 64. 7, 39. 10, 6. 12, 33, 41. (1, 16. 3, 16, 31.[?]) — Charakteristisches der johanneischen Sprache ist zum Beispiel folgendes: 1) Gewisse stets wiederkehrende Lieblingswörter *μαρτυρια, δοξα, ἀληθεια, ζωη αἰωνιος, μενειν, ἐκεῖνος* u. a., für welche indeß wohl auch Christus im Aramäischen immer dieselben Ausdrücke gebrauchte, so daß das Charakteristische darin bestehen würde, daß Johannes gerade diese so festhielt. Auch ganze Phrasen kehren bei Johannes gleichförmig für gewisse Ideen wieder, z. B. Joh. 14, 3, 14. 15, 7. 16, 23, 24. 2) Er wiederholt gern zur Verstärkung negativ, was er

vorher positiv sagte, Joh. 1, 3, 20. 15, 6. 3) Er verbindet die Sätze lose und ungenau durch öfteres καὶ 3, 14. 8, 21. und δὲ, zuweilen durch οὖν 9, 41. 4) Er umschreibt gern das verb. fin. durch εἶναι mit dem Partic., Joh. 3, 23, 24, 27, 28. u. a. 5) Es findet eine große Abundanz des Pronomens statt, 6, 71. 7, 4, 7. 9, 39. Ueber diese Spracheigenthümlichkeiten wie auch über die Erzählungsweise, s. Stronck, specimen de doctrina et dictione Iohannis Apostoli ad Iesu doctrinam, dictionemque exacte composita, Traj. ad. Rhen. 1797. Diesen Endzweck erfüllt der Vf. weniger, allein er giebt eine Anzahl johanneischer Worte und Redensarten. Ferner Daniel Schulze, Der schriftstellerische Charakter des Johannes, Leipz. 1803.; indeß ist hier der Gegenstand weder ausführlich noch planmäßig behandelt. Sehr geordnet und gründlich ist Seyffarth, Beitrag zur Specialcharakteristik der johanneischen Schriften, Leipz. 1823, besonders brauchbar für die Charakteristik der Darstellung oder Ausführung.

§. 5. Von den Quellen des Evangelii Johannis.

Die allgemeinere Ansicht über die Quelle der drei ersten Evangelien ist nunmehr die, daß sie aus einer stehend gewordenen mündlichen Ueberlieferung und einzelnen niedergezeichneten Diegesen einzelner Begebenheiten zusammengesetzt worden seien. Bei einzelnen in sich abgegränzten Thatsachen, bei Gleichnissen, gedankenvollen kurzen Sinnsprüchen, woraus der Inhalt der drei ersten Evangelien besteht, läßt sich eine solche Entstehung sehr natürlich denken. Nicht so bei längeren Reden Christi, welche Johannes giebt. Diese konnten kaum in stehender Ueberlieferung sich fortpflanzen, und hätten sie sich so im Munde des Volkes fortgepflanzt, so dürften sie wohl den eigenthümlichen, überschwenglichen Charakter, den sie nach Johannis Darstellung an sich tragen, verloren haben. So bliebe nur übrig, entweder daß Johannes sich die Reden Christi aufgezeichnet habe, wie denn auch Mehrere annehmen, Michaelis, Süßkind, Berthold (Verosimilia de origine ev. Ioh. p. 16. u. in der Einl. zum N. T.), welcher letztere will, daß er sie in aramäischer Sprache aufzeichnete, und später ins Griechische übersetzte. Oder man müßte annehmen, daß Johannes bloß aus dem Gedächtniß den Inhalt sei-

nes Evangelii niederschrieb. Den ersten Fall anzunehmen, könnte der Natur so einfacher Gemüther, wie die Apostel waren, zuwider scheinen, da solche einfache Menschen sich nur den unmittelbaren Eindrücken zu überlassen pflegen. Das Andere scheint die Relationen des Evangelisten unsicher zu machen, denn er konnte sie schwerlich, wenn er sie erst im hohen Alter niederschrieb, mit völliger Treue wiedergeben. Sehen wir auf den geschichtlichen Charakter der Erzählungen und Reden, so können wir nicht verkennen, daß sie ein hohes Gepräge der Zuverlässigkeit an sich tragen. Die erzählten Gespräche Christi mit Menschen der verschiedensten Gattung sind durchaus treue Charakterschilderungen, in denen mit der detaillirtesten Genauigkeit Züge angegeben werden, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun, vgl. das Gespräch mit Nikodemus, mit der Samariterin, besonders die Erzählung von dem Blindgebornen, C. 9. Ueberhaupt haben viele Erzählungen die lebendigste Anschaulichkeit durch das Eingehen auf die kleinsten Nebenumstände. So die angeführte Erzählung C. 9. und die Geschichte von Lazarus Erweckung, C. 11. Ferner die verschiedenen Personen, welche redend eingeführt werden, sind gewöhnlich genau unterschieden, Joh. 8, 31, 32. 12, 20. 7, 20, 25. 11, 36, 37. Endlich Johannes legt nicht seine späteren Einsichten erklärend den dunkleren Aussprüchen Christi unter, sondern liefert diese ganz so undeutlich wie sie damals, als Christus sie aussprach, den Jüngern erschienen, Joh. 2, 21. 7, 39. 8, 27. 11, 13. u. a. Wenn nun die Darstellungen des Johannes so viel historische Treue verrathen, wie wurde er in den Stand gesetzt, so zuverlässige Relationen zu verfertigen? Wenn wir uns an die Verheißungen halten, die Christus seinen Jüngern für ihre Amtsthätigkeit gab, so möchten diese allein schon ausreichen, jene Frage genügend zu beantworten. Christus verheißt nämlich seinen Jüngern einen außerordentlichen innern Beistand, durch welchen auch ihr Gedächtniß gekräftigt werden sollte, so daß ihnen alles, was sie von ihm gehört, wieder zurückgerufen werden würde, Joh. 14, 26. Einer solchen außerordentlichen Stärkung ihres Gedächtnisses bedurften sie um so mehr, da während der Zeit ihres Umganges mit dem Erlöser ihre Fassungskräfte noch so ungeübt waren, daß sie den Sinn vieler Aussprüche nicht verstanden, Worte aber, die man nicht versteht, entgehen auch wieder leichter dem Gedächtnisse.

Wogegen, wenn wir uns nachmals bei den Aposteln überhaupt eine außerordentliche Erregung und Erleuchtung ihres innern Lebens denken, auch sehr natürlich damit verbunden gedacht werden kann ein Erwachen der früheren leiseren Eindrücke der Reden Christi, und damit eine Erinnerung an diese selbst. Was übrigens Johannes insbesondere betrifft, so läßt es sich denken, daß ein so empfängliches Gemüth, wie das seinige, gerade die geheimnißvolleren und innigeren Aussprüche, schon vermöge einer natürlichen Neigung, sich mehr angeeignet und tiefer eingeprägt habe. Wenngleich wir nun auf diese Weise darthun könnten, daß Johannes getreue, zuverlässige Nachrichten über das Leben, Lehren und Würken Jesu zu geben vermochte, so ist doch kein Grund, warum wir die Annahme völlig ausschließen sollten, daß er auch schriftlich Manches von den Reden Jesu aufbewahrt habe. Wenn einige der Reden der alttestamentlichen Propheten von ihren aufmerksamen Zuhörern aufgezeichnet wurden, warum sollte nicht der Jünger, der so eifrig an seinem göttlichen Meister hing, einige ihm besonders denkwürdige Reden aufgezeichnet haben? Freilich wäre hier zunächst zu untersuchen, ob wohl die תַּלְמִידִים, die Schüler der Rabbinen, Aussprüche ihrer Lehrer aufzuzeichnen pflegten. R. Abba soll die Aussprüche seines Lehrers Ben Jochai aufgezeichnet haben, doch dies ist eine unzuverlässige Tradition. Die Aussprüche der Rabbinen in der Mischna scheinen meist aus mündlicher Ueberlieferung genommen. Indeß wird doch auch im tr. Taanith, c. 2. ein älteres Werk desselben Namens Taanith angeführt. Allerdings darf man auch für die Annahme schriftlicher Quellen des Johannes sich auf die Stelle Joh. 14, 31. berufen, indem diese ganz detaillirte Wendung der Rede Christi in den Worten *ἐγειρεσθε ἀγωμεν ἐντεῦθεν*, welche auch für den Sinn des Ganzen unbedeutend ist, sich wohl kaum im Gedächtniß so viele Jahre aufbewahrt hätte, und überhaupt den Charakter einer baldigen Aufzeichnung an sich zu tragen scheint. Eben so das Abgebrochene in der Rede Joh. 6, 62. und das Seltsame des Ausdrucks in 8, 25., welches wohl nur bei baldiger Aufzeichnung gerade so aufbehalten wurde.

§. 6. Ueber die Aechtheit des Evangelii Johannis.

Wer einerseits den Geist des Evangelii Johannis erkannt und in sich aufgenommen hat, andererseits die geschichtlichen Verhältnisse und die dogmatischen Geistesrichtungen der ersten christlichen Zeit kennt, wird — selbst wenn uns bestimmte geschichtliche Zeugnisse über den Verfasser fehlten und wir in dieser Hinsicht nur Vermuthungen hätten — nicht läugnen können, daß nach dem, was wir von Johannes aus der Geschichte wissen (und darunter wird man doch einige Nachrichten aus dem Evangelio selbst, wenn es auch würklich untergeschoben wäre, mit begreifen müssen, da mit Vielem, was das Evangelium über Johannes enthält, die kirchliche Ueberlieferung so völlig übereinstimmt) der Apostel Johannes derjenige ist, dem man am natürlichsten die Abfassung des Evangelii zuschreiben kann, wogegen der Ursprung desselben von irgend einem Andern, bei den ganz anders beschaffenen Geistesrichtungen jener Zeit, sehr schwer erklärlich seyn würde. Denn eben so sehr wie einer äußerlich judaistischen Richtung ist es auch einer speculativ-gnostischen entgegengesetzt, wie dieses am besten die gezwungenen Erklärungen des Evangelii von den Gnostikern zeigen; und es läßt sich kein einziges Geistesproduct aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufweisen, das eine Parallele zu dem Geiste des johanneischen Evangelii lieferte.

Die älteste Kirche ist über die Aechtheit des Evangelii einstimmig gewesen. Nur einige und dazu ganz unbedeutende häretische Partheien haben es verworfen und aus keinen andern als dogmatischen Gründen, welche ihnen die Kühnheit gaben, mit willkührlicher Kritik die Schriften, die ihren Ansichten entgegen waren, für unächt oder doch für ungöttlich zu erklären. Am ausgezeichnetsten durch kritisches Urtheil sind vor allen Kirchenlehrern der alten Zeit Origenes und Eusebius, welche beide sich ganz unbedingt über die Aechtheit des Evangelii erklären. Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, welcher die christlichen Religions-Schriften in *ὁμολογουμενα, ἀντιλεγομενα* und *νοθα* theilte, setzt das Evangelium Johannis unter die *ὁμολογουμενα* oder allgemein für ächt anerkannten (hist. eccl. 3, 24.), und an einer andern Stelle sagt er: *φερε δε και τοῦδε τοῦ ἀποστολου τας ἀναντιῤῥητους ὑποσημηνωμεθα γραφας. Και*

δη και το κατ' αυτον ευαγγελιον, ταις υπο τον ουρανον διεγνωσμενον ἐκκλησιαις, πρωτον ἀνομολογεισθω, womit vgl. das Ende von C. 24.

Die einzigen Gegner der Aechtheit des Evangelii aus der ältern Zeit, welche es bestimmt für unächt erklären, sind die Aloger, eine kleine Sekte gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. Wie Epiphanius (haeres. 51.) berichtet, so verwarfen sie das Evangelium und die Offenbarung Johannis, und gaben den Kerinth für den Urheber des Evangelii aus. Der Charakter dieser Sekte, welche, alles Ueberschwengliche bestreitend, einer niedern Verstandesrichtung folgte, zeigt hinlänglich, daß sie zu jener verwegenen Kritik nur ein dogmatisches Interesse verleitete, und wenn man nun überdieß die Leichtfertigkeit dazunimmt, mit welcher in jener ersten Zeit die verschiedenen Sekten diejenigen biblischen Schriften, welche ihnen entgegen waren, zu verwerfen pflegten, so kann der Widerspruch der Aloger gegen die Aechtheit des Evangelii von gar keiner Bedeutung erscheinen. Sie wurden überdies durch eine Gegenschrift des gelehrten Bischofs Hippolytus im Anfange des dritten Jahrhunderts widerlegt. — Auch der Gnostiker Markion, welcher einen absoluten Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testament behauptete, verwarf das Evangelium Johannis, schon deswegen, weil es von einem palästinensischen Juden herrührte, und des Markion Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung so wenig begünstigte. Es ist indeß dabei keineswegs wahrscheinlich, daß Markion es für untergeschoben hielt. Wenn er keine andern neutestamentlichen Schriften, als die paulinischen Briefe gelten ließ, so erklärte er dadurch nicht die andern biblischen Schriften für untergeschoben, sondern nur für keine wahren Offenbarungsschriften.

Die kritischen Versuche, welche in der neuern Zeit die Aechtheit des Evangelii Johannis zu bestreiten suchten, sind ebenfalls zum Theil durch ein dogmatisches Interesse veranlaßt, welches das Göttliche, Uebernatürliche und Außerordentliche so viel als möglich aus den Offenbarungsurkunden zu entfernen suchte. Die Hauptwerke, welche, nachdem der Engländer Evanson vorangegangen war (the dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity exa-

mined, Ipswich, 1792. S. Eichhorn allg. Bibl. der bibl. Litt. B. 5.), unter den Deutschen die Aechtheit des Evangelii in Zweifel zu ziehen suchten, waren: Vogel, der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Hof 1801. Ballenstedt, Philo und Johannes mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften seyn könne. Göttingen 1812. Der wichtigste Bestreiter der Aechtheit ist jedoch in der neuern Zeit Dr. Bretschneider in seinem Buche: Probabilia de evangelii Ioannis indole et origine. Lips. 1820.

Wenn wir nun die geschichtlichen Zeugnisse für die Authentie des Evangelii zusammenstellen, so gehen wir von den Zeiten des zweiten Jahrhunderts aus, und verfolgen die Belege darüber bis auf die früheste Zeit der christlichen Kirche. Zuerst können wir ein Zeugniß entlehnen von den Sekten des zweiten Jahrhunderts, und von einem Feinde des Christenthums. Das Evangelium wurde für johanneisch anerkannt von den Gnostikern. Daß Valentinus selbst Ausdrücke daraus entlehnt habe, läßt sich freilich nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Auch haben wir ja nur wenige Bruchstücke von ihm übrig. Da wir indeß bei seinen Schülern das Evangelium allgemein angenommen finden, so wird es dadurch wahrscheinlich, daß auch die valentinianischen Ausdrücke λογος, ἀρχη, μονογενης, ζωη u. a. aus den johanneischen Schriften entlehnt waren. Sein Schüler Herakleon verfaßte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts einen Commentar über das Evangelium, in welchem er die gnostischen Grundsätze damit in Verbindung zu bringen suchte. Gewiß würden die rechtgläubigen Kirchenväter, statt die gnostischen Verdrehungen der biblischen Aussprüche zu widerlegen, die Unächtheit des Evangelii selbst dargethan haben, wenn dieses möglich gewesen wäre. — Auch die Anhänger des schwärmerischen Montanus in Phrygien am Ende des zweiten Jahrhunderts benutzten die Aussprüche Christi von der Ausgießung des heiligen Geistes, die sich im 16. Capitel des Evangelii Johannis finden, zur Vertheidigung ihrer Ansicht von der fortgehenden Prophetie, obwohl man, wie Dr. Bretschneider richtig bemerkt, nicht sagen kann, daß Montanus sich den Namen Paraklet beigelegt habe. Auch bei Bestreitung dieser Gegner berufen sich die Kirchenväter nirgends auf die Un-

ächtheit des Evangelii. — So läßt sich auch darthun, daß Kelsus, der epikuräische Spötter, der um das Jahr 140 eine Schrift λογος ἀληθης gegen das Christenthum schrieb, von welcher Origenes in seinem Buche contra Cels. Bruchstücke aufbewahrt hat, das Evangelium Johannis kannte: z. B. beruft er sich (c. Cels. II. 36.) darauf, daß, wie er sich spottend ausdrückt, aus Christi gekreuzigtem Körper gleichsam ein Ichor geflossen sei. Wozu Orig. sagt: ἐκεῖνος μεν οὖν παιζει, ἡμεῖς δε ἀπο τῶν σπουδαιων εὐαγγελιων, κἀν μη Κελσος βουλητο, παραστησομεν. Nun wendet Dr. Bretschneider ein, es sei ja hier nicht Kelsus sondern Orig., der sich auf die Bibelstelle berufe. Allerdings, aber Origenes rechtfertigt das Factum aus dem Evangelium als wahrer Urkunde, während Kelsus die Vorstellung lächerlich macht, die er doch aus keinem andern als aus dem johanneischen Evangelium kennen konnte. (S. über Kelsus Zeugnisse die Schrift von Hemsen S. 54 ff.)

Unter den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts, welche Stellen des Evangelii anführen, erwähnen wir zuerst den Athenagoras, dessen Apologien um das Jahr 170 geschrieben sind. Wenn er (pag. 10. ed. Col.) sagt: ἑνος ὀντος τοῦ πατρος και τοῦ υἱοῦ· ὀντος δε τοῦ υἱοῦ ἐν πατρι και πατρος ἐν υἱῷ, so hatte er höchst wahrscheinlich die Stelle Joh. 10, 30 u. 38 vor Augen. — Es ist nächstdem zu erwähnen Justinus Martyr, der auf seinen Reisen wohl auch nach Klein-Asien gekommen war, und die johanneischen Schriften kennen lernen konnte. In seiner apolog. II. p. 94. ed. Colon. (er verfaßte seine Schriften in den Jahren 140 — 165) sagt er: και γαρ ὁ χριστος εἶπεν, ἀν μη ἀναγεννηθῆτε, οὐ μη εἰσελθητε εἰς την βασιλειαν τῶν οὐρανῶν· ὁτι δε και ἀδυνατον εἰς τας μητρας τῶν τεκουσῶν τους ἁπαξ γεννωμενους ἐμβῆναι, φανερον πᾶσιν ἐστι. Offenbar enthält diese Stelle eine Anführung aus Joh. 3, 3 — 5. Bei dieser und auch bei andern Stellen anderer Kirchenlehrer, in denen so offenbar Citate aus dem bestrittenen Evangelio vorkommen, gebraucht nun Dr. Bretschneider die Auskunft, daß er sie aus einer Quelle ableiten will, welche dem Pseudojohannes und den Kirchenlehrern gemeinsam war, sei es die Tradition oder seien es die ἀπομνημονευματα ἀποστολων, von denen Justin redet. Diese Auskunft ist, sobald, abgesehen von den Citaten, das Vor-

handenseyn des Evangelii Johannis auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann, unnatürlich oder wenigstens in hohem Grade willkührlich. Wenn wir bedenken, daß wir über die Natur der justinischen *ἀπομν.* gar nichts Sicheres festzusetzen vermögen, ferner daß sie unzweifelhaft eine mit dem Lehrtypus der drei ersten Evangelien übereinstimmende Schrift waren, in der sich also nur schwerlich johanneischartige Tradition erwarten läßt, so könnte jene Hypothese nur gelten, wenn sich auf gar keinem andern Wege erklären ließe, wie die Kirchenlehrer zu jenen Aussprüchen kamen. Auch würde ja, diese Auskunft einmal zugegeben, alsdann überhaupt kein Citat der frühern Zeit aus dem Evangelio, sei es noch so übereinstimmend, für seine Aechtheit etwas beweisen können. Andere Stellen des Justinus, deren Beziehung auf johanneische Aussprüche eher dem Zweifel unterliegen könnte, die jedoch auch recht wohl für johanneische gehalten werden können, sind apol. II. p. 64, wo er Christum sagen läßt: *ὁ ἐμε ἀκουων, ἀκουει τοῦ ἀποστειλαντος με,* vgl. Joh. 14, 24. und ib. p. 316., wo Justinus von Johannes dem Täufer sagt: *οἱ ἀνθρωποι ὑπελαμβανον αὐτον εἶναι τον Χριστον· προς οὓς και αὐτος ἐβοα, οὐκ εἰμι ὁ Χριστος, ἀλλα φωνη βοῶντος,* vgl. Joh. 1, 20, 23. Auch spricht Justinus so von der Gottheit Christi, daß es wahrscheinlich ist, er habe dabei das Evangelium Johannis vor sich gehabt. Er sagt apol. I. p. 74.: *ἡ δε πρωτη δυναμις μετα τον πατερα παντων και δεσποτην Θεον και υἱος ὁ λογος ἐστιν. ὃς τινα τροπον σαρκοποιηθεις ἀνθρωπος γεγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν.* Und apol. I. p. 44.: *ὁ δε υἱος ἐκεινου, ὁ μονος λεγομενος κυριως υἱος, ὁ λογος προ τῶν ποιηματων, και συνων και γεννωμενος, ὅτε την ἀρχην δι' αὐτοῦ παντα ἐκτισε και ἐκοσμησε.* Justin bemerkt auch ausdrücklich, indem er seine höhere Ansicht von der Natur Christi der niederen ebionitischen entgegensetzt, er folge dabei nicht *ἀνθρωπειοις διδαγμασιν,* sondern *τοῖς δια Χριστοῦ διδαχθεῖσι* (dial. c. Tryph. p. 267.) — An Justin ist anzureihen Tatianus, sein Schüler. Wenn dieser (or. contra Graec. p. 145. ed. Col.) sagt: *Θεος ἦν ἐν ἀρχῇ, την δε ἀρχην λογου δυναμιν παρειληφαμεν κτλ.,* so kann man hierin einen Hinblick auf das Prooemium des Evangelii Johannis annehmen. Ganz unzweifelhaft ist die Anführung (ib. p. 152.): *ἡ ψυχη καθ' ἑαυτην σκοτος ἐστι, και*

τουτο ἐστι το εἰρημενον· ἡ σκοτια το φῶς οὐ κατελαβεν, vgl. Joh. 1, 5. Auch hier will Dr. Bretschneider den Ausspruch aus der Tradition oder den *ἀπομνημονευμασιν* ableiten. — Unzweideutig sind ferner die Anführungen aus dem Evangelio, die sich in den dem Clemens untergeschobenen Recognitionen und Homilien finden, welche in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen sind. Recogn. l. VI. §. 9. p. 551.: Amen, dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Dieselbe Stelle in den hom. XI. §. 26. p. 698. Ferner recogn. l. II. §. 48. p. 514., wo der Verf. Matth. 11, 27. anführt und hinzusetzt: revelat autem filius patrem his, qui ita honorificant filium sicut honorificant patrem, vgl. Joh. 5, 23. In den Homilien heißt es ferner hom. 3. §. 52.: *ἐγω εἰμι ἡ πυλη τῆς ζωης· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχομενος, εἰσερχεται εἰς την ζωην, ὡς οὐκ οὐσης ἑτερας τοῦ σωζειν δυναμενης διδασκαλιας*, vgl. Joh. 10, 9., und *τα ἐμα προβατα ἀκουει τῆς ἐμῆς φωνῆς*, vgl. Joh. 10, 27. — Minder sichere Anführungen aus Ignatius und Hermas s. bei Lardner, Glaubwürdigk. der ev. Gesch. 2. Th. — Ein besonders wichtiges Zeugniß ist ferner das des Theophilus von Antiochien in seiner um das Jahr 170 abgefaßten Apologie. Er sagt (p. 110. ed. Col.): *ὁθεν διδασκουσιν ἡμᾶς αἱ ἁγιαι γραφαι, και παντες οἱ πνευματοφοροι, ἐξ ὧν Ἰωαννης λεγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογος· και ὁ λογος ἦν προς τον θεον κτλ.* Da Dr. Bretschneider sich hier nicht bloß auf ein Citat aus den *ἀπομνημονευμασιν* oder aus der Tradition berufen kann, so giebt er an, da Theophilus auch alexandrinische Grundsätze gehabt habe, so habe er sich leicht überreden können, dies Evangelium für ächt zu halten. Allein bei Theophilus findet sich nichts von alexandrinischer Gnosis, er nähert sich in seiner Schrifterklärung eher der gesunden Methode der antiochenischen Schule. Fühlend nun, daß diese Auskunft doch gar zu gesucht ist, fügt Dr. Bretschneider die Bemerkung hinzu, vielleicht sei unter dem Johannes nicht der Apostel, sondern der Presbyter gemeint, und überdies sei ja auch Theophilus stellenweise interpolirt.

Wir haben indeß noch ein bedeutenderes Zeugniß als alle angegebenen in den Schriften des Irenäus, der am Ende des zweiten Jahrhunderts Bischof von Lyon war. Dieser Mann war

ein Freund und Schüler des Polykarpus, des Bischofs von Smyrna, welcher den Unterricht des Apostels Johannes selbst genossen hatte. Irenäus erzählt, daß er oftmals den Reden jenes greisen Jüngers Christi, des Polykarpus, zugehört habe, in denen derselbe die Belehrungen des Apostels mitgetheilt. Wenn nun dieser Irenäus, der noch dazu Bischof in einer Gemeinde war, die mit dem proconsularischen Asien stets in Zusammenhang blieb, sich ohne alles Bedenken über die Aechtheit des Evangelii Johannis ausspricht, wie er es in jener Hauptstelle, adv. haer. l. 3. c. 1., vgl. l. 3. c. 11., thut, wie sollte man meinen, daß er hiebei einer absichtlichen oder unabsichtlichen Täuschung über den wahren Urheber der lieblichen Urkunde unterlegen habe? Gegen dieses wichtigste und unbestreitbare Zeugniß bringt der neueste Bestreiter der Aechtheit des Evangelii keine anderen Gründe vor, als diese: 1) Irenäus sage selbst, daß er nur in früher Jugend den Polykarpus gekannt habe. Allein wenn dem auch so ist, so wird er doch schon als Jüngling, ja selbst als Knabe haben erfahren können und müssen, ob der seiner Gemeinde so theure Apostel gar keine schriftliche Urkunde über die evangelische Geschichte hinterlassen habe. Dazu kommt, daß Irenäus auch angiebt, daß er die mündlichen Vorträge, die ihm vom Johannes überliefert worden, mit den schriftlichen ganz übereinstimmend (ἀπηγγελλε παντα συμφωνα ταῖς γραφαῖς) gefunden habe. Auch sagt er ausdrücklich, daß er sich alles tief ins Gemüth geprägt, und fleißig wieder überdenke (hist. eccl. l. 5. c. 20.). Er hatte also unstreitig in der Zeit, wo er den Polykarpus hörte, Urtheil genug, um seine Reden zu verstehen und aufzufassen, was auch aus der Art hervorgeht, wie er in den von Eusebius ausgezogenen Fragmenten des Briefes an Florinus über seinen Umgang mit dem alten Bischof spricht. 2) Bemerkt Dr. Bretschneider, daß Irenäus von keinen historischen Gründen geleitet die vier Evangelien für ächt gehalten habe, sondern nur aus dem dogmatischen Grunde, den er l. 3. c. 11. angiebt, es müßten vier Evangelien seyn, quoniam quatuor regiones mundi sunt et quatuor principales spiritus. Wer aber, der die Gewohnheit der Kirchenväter kennt, für alles in der Offenbarung Gegebene mystische Gründe aufzusuchen, wird meinen können, daß jener Grund allein den Irenäus zur Annahme der vier

Evangelien bestimmt habe? Hätte er nicht darauf bestanden, das geschichtlich Gegebene durch mystische Gründe zu rechtfertigen, so hätte er wohl eher 3 oder 7 Evangelien angenommen. Wie hätte er überdies darauf kommen sollen, historische Gründe für die Aechtheit anzugeben, da er nicht die mindeste Veranlassung dazu hatte? — Das Zeugniß des Irenäus erhält übrigens dadurch noch mehr Gewicht, daß er das größte Interesse gehabt haben müßte, die Unächtheit des Evangelii zu erweisen, indem die Gnostiker, die er bekämpfte, sich besonders darauf zu stützen pflegten, und daß zweitens der Geist dieses Evangelii nicht wenig mit den sinnlicheren, chiliastischen Vorstellungen des Irenäus in Widerspruch stand.

So haben wir denn die Zeugnisse für die Aechtheit des Evangelii Johannis bis auf die Zeit seiner Schüler zurückgeführt. Und die Anführungen daraus, die wir aus den ältesten Kirchenlehrern beigebracht haben, erhalten um so größere Bedeutung, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie viel weniger jene Menschen in der ersten Zeit der Kirche zum Citiren von Büchern und selbst zum Lesen geneigt waren, denn eine spätere Zeit. Man hielt sich lieber an das lebendige Wort. So sagt Irenäus (Euseb. hist. eccl. V. 20.), daß Polykarp in seinen Predigten die mündlichen Lehren des Johannes mitgetheilt habe. So sagt Papias (Euseb. hist. eccl. III. 39.), er habe lieber die mündlichen Ueberlieferungen der Apostel gesammelt, *οὐ γαρ τα ἐκ τῶν βιβλιων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ὑπελαμβανον, ὁσον τα παρα ζωσης φωνῆς και μενουσης.* Auch war damals die Verbreitung schriftlicher Urkunden viel schwieriger, und, wenn man anführte, hielt man sich weniger genau an die Worte, wie Clemens Alex. an einer Stelle ausdrücklich bemerkt, die *ἑτεροιοτης* seiner Citate von den Schriftstellern dürfe nicht befremden, da er sich mehr an die Sache als an die Worte halte.

So viel über die äußeren Zeugnisse für die Authentie des Evangelii, die inneren haben wir schon in den andern Theilen der Einleitung dargelegt. Was nun die Behauptung von Widersprüchen, Unrichtigkeiten, unauflöslichen Dunkelheiten in einzelnen Stellen des Evangelii betrifft, woraus die Unächtheit hervorgehe: so wird die Widerlegung davon durch eine richtige Exegese derselben gegeben werden. Speciellere Berücksichtigungen der Bret-

schneiderschen zum Theil würklich scharfsinnigen, zum Theil aber auch sophistischen Bestreitungen des Einzelnen finden sich in den Gegenschriften, welche gegen die Probabilia des Dr. Bretschneider erschienen, und in den Recensionen. Unter den letzteren bemerken wir die von Dr. Paulus (Heidelb. Jahrb. 14. Jahrg. 2. Heft), welche zum Theil übereinstimmt, und die Bretschneiderschen Einwürfe verstärkt, und die in Bengels theol. Archiv, 5. Band, 1. St., welche gegen Bretschneider und gegen Paulus zugleich gerichtet ist. Unter den Gegenschriften sind die bemerkenswerthesten: 1) Stein, authentia ev. Ioh. contra S. V. Br. dubia vindicata, Brandenb. 1822. 2) Die Authentie der Schriften des Evang. Joh. von Hemsen, Schlesw. 1823. 3) Crome, Probabilia haud probabilia, oder Widerlegung der von Dr. Br. gegen die Aechtheit der joh. Schriften erhobenen Zweifel, Leiden und Leipzig 1824. Der Verf., der mit dieser Ausgabe, die allerdings an manchen bedeutenden Mängeln leidet, unzufrieden ist, will selbst eine bessere Bearbeitung herausgeben. 4) Usteri, Comm. crit., in qua evang. Ioh. genuinum esse ex comparatis 4. Evv. narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur, Turici 1823. — Aus der frühern Zeit ist noch nahmhaft zu machen, der gegen frühere Angriffe gerichtete, gründliche Aufsatz von Süßkind, Magazin für Dogmatik und Moral, St. 9.

§. 7. Die wichtigsten Commentatoren des Evangelii.

Zur Einleitung in das Evangelium dient die fleißig gearbeitete Schrift: Dr. Wegscheider, vollständige Einleitung in das Evangelium Johannis, Gött. 1806. — Bertholdt, Verosimilia de origine ev. Ioh. in Opusc. ed. Winer, 1824.

1) Origenes (nach 200), Comm. in ev. Ioh. Zu Hieronymus Zeiten waren 39 Tomi oder Abschnitte von Orig. Erkl. vorhanden; Eusebius sagt, es seien nur 22 auf seine Zeit gekommen. Wir haben nur Theile dieses großen Werks, obzwar nicht unbeträchtliche (Opp. Orig. ed. de la Rue, T. IV. Opera exegetica Orig., ed. Huet. T. I.). So wichtig dieser Comm. für die dogmatischen Ansichten des Orig. ist, und so schöne Stellen allgemein christlichen Inhalts er

enthält, so sind doch diejenigen nur spärlich, welche im engern Sinne zur Exegese des Evangelii dienen.

2) Theodorus von Mopsuestia (um 400), Apollinaris (400), Ammonius (250), Kyrill von Alex. (400). Von allen diesen finden sich bedeutende Fragmente in der Catena Patrum in Ev. Ioh. ed. Corderius, Antwerpiae, 1630. Sie sind zum Theil schätzbare exegetische Beiträge, vornehmlich die Bemerkungen des Ammonius.

3) Chrysostomus (gegen 400), Homill. 87. in ev. Ioh. (ed. Morelli, T. II. ed. Montf. T. VIII.). Diese Homilien sind ausgezeichnet besonders durch einen großen Reichthum an praktischen Bemerkungen. Dabei erklärt Chrysost. den Text nach einer gesunden grammatisch-historischen Auffassung. Indeß wird dadurch auch hier der rein exegetische Gehalt gegeschwächt, daß Chrys. den Text allzugern zur Polemik gegen häretische Ansichten zu benutzen suchte.

4) Theophylakt (um 1100), Comm. in 4. Evv. (ed. Venet. 4 Voll. V. 2.). Er hat das Bessere aus Chrys. und andern KVV. zusammengetragen, verbindet es gewöhnlich nach eigenem Urtheil, und folgt meistens der grammatisch-historischen Auslegungsweise.

5) Euthymius Zigabenus (um 1100), Comm. in 4. Evv. ed. Matthiae, Lips. 1792. 4 Voll., in V. 2. Auch dieser Comm. ist aus älteren Kirchenvätern zusammengetragen, vieles ist aus Chrysost. Die Sammlung ist mit Auswahl veranstaltet, sehr vieles brauchbar.

6) Augustinus (um 400), Tractatus 124. in Ioh. (ed. Antw. T. III.). Es sind dieses Homilien, in denen Aug. sehr weitschweifig, mit vielen Digressionen den Text erklärt. Für die grammatisch-historische Exegese enthalten diese Homilien weniger Brauchbares, vielmehr schöne allgemein christliche Bemerkungen.

7) Maldonatus (um 1580), Comm. in 4. Evv. Mogunt. 1624. 2. V. Einer der besten Ausleger der römischen Kirche. Er besitzt große Gelehrsamkeit, zumal patristische, und viel exegetisches Talent, welches sich nur ungern von den Fesseln seiner Kirche binden läßt, indeß dennoch davon gebunden wird.

8) Luther hat das Evangelium vom 1. bis 20. Cap., zum Theil aber nur bruchstückweise, commentirt, im 7. u. 8. Bd. der Walchischen Ausg. Wo Luther in diesem Comm. nicht polemisirt, da commentirt er nicht das Evangelium — er lebt darin und führt es als einen göttlichen Lebensquell, für jeden der nach Leben dürstet, vor die Seele des Lesers. Auch trifft er bei der Auslegung gewöhnlich den rechten Punkt, wenn er auch seine exegetische Ansicht nicht immer gehörig begründet und durchführt.

9) Melanchthon, Enarratio in ev. Ioh. (Opp. ed. Viteb. T. IV.), ein Collegienheft, von Caspar Cruciger herausgegeben. In einer Dedication an Herzog Moritz schreibt sich Cruciger das Werk selbst zu. Die Erklärungen sind natürlich. Im Ganzen waltet das dogmatische Interesse zum Nachtheil des exegetischen vor. Verschieden davon sind die kürzeren annotationes von Melanchthon, welche Luther 1523. herausgab.

10) Calvin, Comm. in ev. Ioh. (Opp. ed. Amstel. T. VI.). Calvins Comm. zu den 4 Evangelien sind weniger ausgearbeitet als die zu den Briefen, indeß zeichnet dieser große Reformator sich doch auch in diesem Werke als Exeget aus durch leichte natürliche und dabei tiefe Erklärungen. Wir müssen ihm in Bezug auf exegetisches Talent vor seinen Nebenmännern den Vorzug zugestehn.

11) Beza, Comm. in N. T. Gen. 1598. In den Evangelien entwickelt Beza noch mehr die Sprachkenntniß und den exegetischen Takt, den er besitzt, als in dem Comm. zu den Briefen. Indeß erläutert er nicht alle Schwierigkeiten, und dringt nicht tief genug in den geistigen Sinn ein.

Eine Art catena der Reformatoren liefert die schätzbare Sammlung von Marloratus, Expositio catholica N. T., Viviaci 1605., worin die besten Stellen aus Calvin, Melanchthon, Bucer, Musculus, Brentius u. A. zusammengetragen sind.

12) Grotius (um 1600), Comm. in 4 Evv. ed. Windheim, Halae 1769. 2 V. Sein Comm. zu den Evangelien ist durch ungezwungene Exegese, und einen Reichthum an antiquarischen und sprachlichen Bemerkungen, wie auch von Paral-

Parallelen aus Profanscr., die freilich auch hier nicht immer am rechten Orte sind, ausgezeichnet.

13) Lampe (um 1700), Comm. exegetico-analyticus in ev. Ioh., Amst. 1724. 3 V. Eine steife dogmatische, logisch-zersplitternde Methode, dabei aber eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und viel Scharfsinn, auch gewöhnlich gutes Urtheil.

14) Paulus, Comm. zum Evang. Joh. im 4ten Bande der 2. Ausg. des Comm. zu den Evangelien. Das Evangelium Johannis ist nur bis C. 11., bis zur Leidensgeschichte, commentirt. Dieser Commentar ist nicht ganz so ausführlich, wie der zu der Synopsis. Was an diesen Auslegungen des Dr. Paulus auszusetzen ist, ist schon sonst ausgesprochen worden. Eigenthümlich wird diesem Commentar immer der Vorzug bleiben, durch eine ausgebreitete antiquarische Gelehrsamkeit und große Combinationsgabe die Ort- und Zeitverhältnisse, wie auch sonst viele Personalitäten, ins Licht gesetzt zu haben. Das ganze niedere Gebiet des Lebens wird dadurch zu einem hohen Grade von Anschaulichkeit erhoben.

15) Kuinoel, Comm. in Ev. Ioh. 3. Aufl. 1826. Wie sehr auch an den Werken des Verfassers der Mangel des tieferen eigenthümlichen Eingehens in den Geist des Schriftstellers getadelt worden ist, so sind sie doch immer Repertorien, in denen mit Gelehrsamkeit und Urtheil die neueren (nicht so die älteren) exegetischen Hülfsmittel benutzt sind.

13) Lücke, Comm. zum Evang. Joh. 2 Bde. Bonn, 1820. 24. Der harte Tadel, welchen der erste Band dieses Werkes bei seinem Erscheinen erfuhr, wäre gewiß nicht so unbedingt wegwerfend gewesen, wenn nicht die christliche Gesinnung des Verfassers die Fehler in einem ungünstigeren Lichte hätte erblicken lassen. In dem zweiten Bande ist mit Recht das große exegetische Talent, das gründliche Studium der Hülfsmittel und die Unbefangenheit des Urtheils anerkannt worden.

Am empfehlenswerthesten für das Selbststudium dürften von den angegebenen Werken der Commentar von Calvin, von Grotius und der von Dr. Lücke seyn. Der ausführlichste ist der von Lampe. Außer den genannten Commentatoren möchten noch namhaft zu machen seyn: Erasmus, paraphrasis evang. Ioh. ed. Aug. T. II. Hammond, paraphrasis N. T. ed. Cler. Amst. 1698. Wolf, Curae philologicae in N. T. T. II. Heumann, Erklärung des N. T., Th. 3. u. 4. Bengel, Gnomon, Tub. 1759. Semler, paraphrasis et notae in evang. Ioh. Halae 1771. 2 T. Mosheim, Erklärung des Ev. Johannis, herausgegeben von Jacobi, Weimar 1777. Tittmann, Meletemata sacra, Lips. 1816. Auch ist Lynars Paraphrase, Halle 1777., nicht unbrauchbar. — Lange's Werk möchte kaum eine Empfehlung verdienen.

Evangelium Johannis.

Capitel I.

V. 1. Alle Offenbarungsreligion beruht darauf, daß es ein heiligstes, höchstes Urwesen giebt, welches Anstalten getroffen hat, sich den Menschen kund zu thun. Von diesem und der Art, wie diese Offenbarungen an die Menschheit gekommen, hebt der Evangelist an, und führt so auch das Christenthum auf den Urquell aller von Gott an die Menschen geschehenen göttlichen Mittheilung zurück. — Es frägt sich, was *λογος* bedeutet. Es kann mit Rücksicht auf die Grammatik allein erklärt werden, oder auch mit Hinsicht auf die Geschichte, d. h. auf den in der Zeit des Johannes gewöhnlichen Sprachgebrauch. In ersterem Falle sind zwei Auffassungen möglich: 1) *ὁ λογος* kann die Bed. haben von *ἐπαγγελια*, wie im Hebr. דָּבָר auch diese Bed. hat, und in LXX. Sprüchw. 12, 25. durch *ἐπαγγελια* übersetzt ist. Das abstr. stände ferner für das concr. für *ὁ λεγομενος*, *ὁ ἐπαγγελϑεις*. So Laurent. Valla, Ernesti, Tittmann. Allein aus dem N. T. läßt sich dieser Sprachgebrauch nicht bestätigen; ferner wäre diese Metonymie hart; dazu kommt, daß der auszudrückende Begriff ein sehr geläufiger ist, und es auffallend wäre, wenn der Evangelist gleich am Anfange einen so seltenen Ausdruck dafür gebraucht hätte. 2) *ὁ λογος* abstr. pro concr. für *ὁ λεγων*, wie schon Orig. sagt: *παρα τῷ ἀπαγγελλειν τα κρυφια τοῦ ϑεοῦ*, eben so wie *το φῶς* für *φωτιζων*, *ἡ ὁδος* für *ὁ δεικνυων την ὁδον*. An sich betrachtet ist diese Erklärung nicht unzulässig: „der Sprecher der Gottheit, der, welcher Gott offenbart, darstellt;" nur müßte der Begriff des Sprechers nicht zu flach genommen wer-

den, nicht gleich Lehrer (wie Eckermann, Justi, auch Storr), denn — abgesehen davon, daß dieser Begriff zu den sonstigen Prädicaten des Logos nicht passen würde — ließe er sich auch sprachlich nicht rechtfertigen, da λεγειν nicht geradezu „lehren" heißt, und λογος nur abgeleiteterweise die Bedeutung „Lehre" hat. Vielmehr müßte man auf den Sprachgebrauch des Philo Rücksicht nehmen, welcher in Gott den Zustand des εἶναι und des λεγεσθαι „des sich Offenbarens" unterscheidet, bei welchem ὁ λεγων der sich offenbarende Gott ist (de sacrif. Cain, p. 148. Fr.). Wollte man das Wort nur in der gewöhnlichen schlichten Bedeutung „Lehrer" nehmen, so wäre es sehr auffallend, wenn Joh. für einen so gangbaren Begriff ein so gesuchtes Wort gebraucht hätte. —

Es drängt sich aber überhaupt dem exegetischen Gefühl die Bemerkung auf, daß Johannes von dem λογος als von einem schon bekannten Begriffe spricht, daß er auf eine Idee hinweist, von der er voraussetzt, daß seine Leser sie sogleich mit diesem Worte verbinden würden. Und da sich nun würklich nachweisen läßt, daß in jener Zeit das Wort ὁ λογος τοῦ θεοῦ einen bestimmten dogmatischen Begriff ausdrückte, und zwar einen solchen, der dem johanneischen ähnlich ist, so ist es ziemlich gewiß, daß Johannes das Wort in dem in seiner Zeit üblichen bestimmten, dogmatischen Sinne nahm, so daß uns die Frage nach dem geschichtlichen Sprachgebrauche des Wortes wichtiger seyn muß, als nach seiner gramm. Bedeutung. Man könnte aber an eine zwiefache dogmatische Idee jener Zeit denken, welche Johannes hier berücksichtigt hätte. 1) λογος kann die Eigenschaft Gottes, die Weisheit seyn, welche hier personificirt wird, in welcher Personification der Weisheit Gottes sowohl als des Wortes Gottes schon vorangegangen sind die Schriftsteller des A. T., Sprüchw. 9, 1. Ps. 33, 6. Sirach 1, 5. 24, 3. Nun herrschte bei den spätern Juden, und — wie man annimmt — wahrscheinlich auch bei den früheren, die Ansicht, daß gewisse Eigenschaften Gottes substantiell gesondert in Gott existirten, ohne deswegen von ihm verschieden zu seyn; diese Eigenschaften konnten sich nach jener Ansicht auch mit gewissen Menschen verbinden, wie denn auch die Kabbalisten annahmen, die חָכְמָה habe sich mit dem Messias verbunden. So heißt es auch Weish. Sal. 10, 16, 17.: εἰςῆλθεν (ἡ σοφια) εἰς ψυχην θεραποντος

κυριου, και ἀντεστη βασιλεῦσι κτλ. und 7, 27.: *και κατα γενεας εἰς ψυχας ὁσιας μεταβαινουσα φιλους θεοῦ και προφητας κατασκευαζει.* Auf diese Weise erklärt sich denn auch bei Joh. der 14. V.: *ὁ λ. σαρξ ἐγενετο*, womit er sagen will: „die göttliche Eigenschaft der Weisheit hat sich in Jesu auf ganz besondere Art geoffenbart." Diese Erklärung findet sich bei Teller, Löffler, Eichhorn, Ammon, Stolz u. A. Bestritten ist sie vornämlich in Flatts Magazin für Dogm. und Mor. St. 10. S. 1. ff. — Ihr steht folgendes vorzüglich entgegen: a) daß die Lehre von der Verbindung, *κοινωνια*, gewisser göttlicher emanirter Eigenschaften mit heiligen Menschen ganz etwas Anderes ist als die *ἐνσαρκωσις* des Logos, von der Johannes redet. b) Daß der Anfang des Evangelii alsdann eine große Tautologie wäre: „Im Anfang war Gottes Weisheit, diese göttliche Weisheit war bei Gott, und Gott war diese göttliche Weisheit." Der Evangelist hätte keine Veranlassung gehabt, die Identität des Logos mit Gott zu versichern, wenn er durch *λογος* nur eine Eigenschaft bezeichnen wollte. — 2) Es kann auch durch den Logos eine Hypostase, ein mit Gott dem Wesen nach gleiches, aber der Form nach verschiedenes Wesen bezeichnet werden. Auch dann schlösse sich Joh. an den Sprachgebrauch der jüdischen Theologie seiner Zeit an. Wir finden im A. T. Andeutungen einer Unterscheidung Gottes, insofern er sich offenbart, und insofern er verborgen ist. Es findet sich ein Cyklus von Benennungen Gottes, welche wir als Umschreibungen betrachten, denen aber die Idee jener Unterscheidung zu Grunde liegt: טוּב יְהוָֹה die Fülle, der Reichthum Gottes, כְּבוֹד יְהוָֹה die Herrlichkeit, שֵׁם י״י der Name, als der Inbegriff aller Eigenschaften eines Wesens, פְּנֵי י״י das Antlitz Gottes, Bestimmter wird jene Unterscheidung bemerkbar in jener merkwürdigen Stelle, 2 Mos. 33, 20. u. 23., wo es heißt, das פָּנִים Gottes könne den Menschen nie offenbart werden, sondern nur das אֲחֹרָיו, der Rücken. Da nun in andern Stellen gewöhnlich das פָּנִים Gottes als die Offenbarung Gottes charakterisirt wird, wie wir sogleich sehen werden, so hat offenbar פָּנִים hier einen andern Sinn, welcher abzuleiten ist aus dem Gegensatz zu אֲחֹרָיו. Das Antlitz, als der geistigste Theil des menschlichen Körpers, ist bildliche Bezeichnung des Inneren, des Wesens Gottes, dagegen ist אֲחֹרָיו der Rücken bildliche Bezeichnung des Aeußerlichen,

dessen was der Mensch erkennen kann. In dem Folgenden, V. 22., heißt es nun, Gott habe dem Moses, in Folge seiner Bitte, seine (die göttliche) Herrlichkeit, Fülle (und nach V. 19. seinen Namen) offenbart, so daß dieser Ausdruck uns erklärt, was unter dem אֲחֹרָיו zu verstehen ist. In demselben Abschnitte der mosaischen Geschichte finden wir auch noch jene Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes darin ausgesprochen, daß Gott dem Mose auf die Bitte mit ihm zu ziehen, antwortet, das göttliche פָּנִים (Angesicht, das worin das Innere des Menschen sich kund giebt) solle mitziehn (C. 33, 14.), wofür C. 33, 2. gesagt wird, der göttliche מַלְאָךְ solle mitziehen, von welchem es 2 Mos. 23, 21. heißt: Mein Name ist in dem Engel, d. i. der Inbegriff meiner Eigenschaften. Und wenn dieses dann wieder abwechselt mit dem Ausdrucke, Gott selbst werde mitziehn, so ist daraus nicht geradezu zu schließen, daß פָּנִים und מַלְאָךְ bloße Umschreibungen seien, denn eine solche Vertauschung beider Ausdrücke liegt ja im Charakter der Lehre, nach welcher der Offenbarer Gottes in gewisser Rücksicht von ihm verschieden, aber in gewisser Rücksicht, dem Wesen nach, mit ihm gleich ist. In Jes. 64, 9. finden wir dann den Offenbarer Gottes, von welchem alle Heilsanstalten der alttestamentlichen Oekonomie geleitet wurden, מַלְאָךְ פָּנִים genannt, „den Engel des Angesichts," d. i. der Engel, in dem Gottes Wesen offenbar wird, wie des Menschen inneres Wesen sich in seinem Antlitz spiegelt. Womit übereinstimmt, daß der Messias Mal. 3, 1. Engel des Bundes heißt, indem eben der Messias seiner höheren Natur nach jenes bei der Gründung der alttestamentlichen Theokratie mitwürkende Wesen war. (S. über das hier Bemerkte besonders eine merkwürdige Stelle des R. Bechai zu 1 Mos. 22, 16. in der Dissert. v. J. H. Michaelis, de angelo Dei, Halae 1702., in welcher Dissert. überhaupt die ältere Ansicht über den Gegenstand niedergelegt ist. Vgl. desselben Dissert. de angelo interprete, Iob. 33, 23. Halae 1707.) — Eine andere Umschreibung Gottes, in der sich die oben erwähnte Idee ausspricht, ist die des דְּבַר יְהוָה, welches nach Ps. 33, 6. die Welt geschaffen hat (2 Petr. 3, 5.). Wie nämlich das Wesen des Menschen sich in seinem Namen, seinem Angesicht kund giebt, so sein Vermögen, seine Würksamkeit in seinem gebietenden Worte. — Endlich spricht sich dieselbe Idee aus, wenn die Hebräer die

Weisheit Gottes als die Repräsentantin des göttlichen Wesens und Würkens schildern, wie dies Sprüchw. 8, 23 ff. der Fall ist, wo es von der Weisheit heißt, sie sei noch vor der Weltschöpfung geschaffen worden, sie sei die Werkmeisterin Gottes, u. s. w. Nach dieser Schilderung ist nämlich die Weisheit Gottes das Bewußtseyn, was Gott von der Fülle seines eigenen Seyns hat, und das nach außen hin thätig wird und die Welt als Abglanz seiner selbst hervorbringt. Diese im A. T. nur an wenigen Stellen bestimmter hervortretende Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Gottes findet sich nun viel bestimmter ausgeprägt in den Apokryphen, bei den chaldäischen Paraphrasten, in den kabbalistischen Schriften, und bei Philo. Daß sie jedoch bei diesen Schriftstellern nur das Resultat von Forschungen über alttestamentliche Stellen und von exegetischer Tradition sei, ist unwahrscheinlich. Vielmehr ist es weit wahrscheinlicher und zum Theil erwiesen, daß diese Schriftsteller verwandte Lehrsätze alter orientalischer Theosophie mit der jüdischen Dogmatik vermischten, wobei indeß festzuhalten ist, daß sie dies nicht gethan haben würden, wenn sie nicht in ihrer eigenen Religionslehre ähnliche Dogmen gehabt hätten. In mehreren orientalischen Religionssystemen findet sich nämlich in vielfachen Modificationen ausgebildet die Idee, daß das höchste Wesen an sich unbegreiflich und unzugänglich sei; der Mensch werde von einem Schwindel ergriffen, wenn er es zu fassen versuche, auch gebe es überhaupt von ihm zur Wesenwelt keinen Uebergang; daher mußte sich erst in Gott ein gewisser Uebergangspunkt erzeugen, er mußte seine Fülle faßlich und mittheilbar machen, und dies geschah dadurch, daß aus ihm von Ewigkeit her ein ihm selbst gleiches Wesen hervorging, durch welches der verborgene Gott offenbar wurde. (S. Nitzsch, theol. Studien, 1. Bd., und meine Abhandlung über die speculative Trinitätslehre des Orients, Berlin 1826.) Diese Idee verbreitete sich aus dem östlichen Asien in dem Jahrhundert vor Christo nach Syrien, Kleinasien und Aegypten, so daß die jüdischen Theologen Veranlassung haben konnten, ihr Dogma mit jenem verwandten zu verschmelzen. — Aus den Apokryphen ist zu vergleichen, was Baruch 3, 36 ff. bis in das 4. Cap. von der *σοφια* sagt, ferner Sir. 1, 1—10. 24, 8., besonders Weish. 7, 22—25., wo die Weisheit hypostatisch erscheint, als die Erstgeborne Gottes, die alles erzeugt

hat, welche die εἰκὼν Gottes ist (vergl. Bretschneider Dogm. der Apokr., §. 36 — 49.). — Bei den chaldäischen Paraphrasten finden wir die Idee ganz ausgebildet, daß Gott nie unmittelbar in der Welt würkend erscheine, sondern immer nur vermittelt. Da nun 1 Mos. 1. und Ps. 33. das Wort Gottes als das die Würkungen Gottes Vermittelnde dargestellt wird, so gebrauchten sie den Terminus מֵימְרָא oder דִּבּוּר, wenn sie von den Würkungen Gottes redeten. So sagen sie 1 Mos. 3, 8. 5 Mos. 4, 12.: „die Stimme des Wortes Gottes redete," 1 Mos. 49, 18. übersetzt Targ. Jeruschalmi: „Ich warte nicht auf die Befreiung durch Simson oder Gideon, sondern auf die Erlösung durch dein Wort, u. s. w." Allerdings kann man nicht beweisen, daß sie sich unter dem Worte etwas hypostatisch von Gott Verschiedenes dachten, allein der ganzen Entstehung dieser Ausdrucksweise lag die Idee einer Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott zu Grunde, welche Ansicht sie höchstwahrscheinlich aus den angeführten alttestamentlichen Stellen entlehnten; ob dieser Unterschied ein hypostatischer sei, mag ihnen selbst nicht zum Bewußtseyn gekommen seyn. Für מֵימְרָא gebraucht besonders Jonathan öfters שְׁכִנְתָּא „die Wohnung der Herrlichkeit, gleichsam die Glorie," entsprechend dem hebr. כָּבוֹד, also der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, in welchem der verborgene Gott einen Uebergangspunkt zur Mittheilung seines Wesens an die Welt erhält. Auch wird מַלְאָכָא דַיְיָ parallel mit מֵימְרָא gebraucht, Richt. 6, 11. ff. (J. H. Michaelis, de usu Targumim Antiiudaico, Halae 1720. Keil, Opusc, II. p. 526.) — Was die kabbalistischen Schriften anlangt, so sind wir über deren Alter nicht recht sicher. Indeß sind einige Bücher, wie das Buch Jezira und Sohar, wohl in die ersten Jahrhunderte nach Christo zu setzen, und wenn auch die späteren vieles weiter ausbildeten, so liegt wohl allen ihren Dogmen eine alte Grundlage unter. Im Buche Sohar findet sich der Unterschied zwischen einem großen Antlitz und einem kleinen Antlitz Gottes (אֲרִיךְ זְעֵיר אַנְפִּין), einem offenen und einem verschlossenen Auge (עֵינָא גְּלֵה עֵינָא סְתִים); im Buche Jezira heißt der Offenbarer Gottes, der Glanz der Einheit Gottes (זוֹהַר הָאַחְדוּת. S. meinen Comm. zum Br. an d. Röm. S. 349.). Auch ist in diesen Büchern von einem Metatron oder Matrunita (metator und matrona) die

Rede, welcher geradezu Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und der Wesenwelt heißt. — Endlich finden wir bei dem Alexandriner Philo die Lehre, daß der höchste Gott sein Wesen in Lebenskräfte oder *δυναμεις* entfalten mußte, und sie in seinem höchsten Offenbarer, dem Logos, zusammenfaßte, welcher die *μητροπολις* aller göttlichen Kräfte ist, *το ὀνομα και ἡ σκια τοῦ θεοῦ*. (Neander, Einl. zur Entwickel. der gnost. Syst. S. 12. Keil, opusc. II. p. 513. ff.)

Nach dem bisher Angegebenen läßt es sich nicht bezweifeln, daß Johannes, wenn er vom *λογος* spricht, Rücksicht auf das in dem Obigen entwickelte Dogma genommen, und unter dem Logos verstanden habe eine mit Gott dem Wesen nach gleiche Hypostase, welche der Inbegriff aller göttlichen Lebenskräfte ist, und die in Gott verborgene Fülle des Wesens an die geschaffene Welt mittheilbar macht, welche selbige dann auch, um den größten Offenbarungsact an die Menschen auszuführen, Mensch wurde und unter den Menschen erschien. — Es würde sich nun nur noch fragen, da jene dogmatische Idee unter so verschiedenen Partheien verbreitet war, von welcher zunächst der Evangelist den Namen und die Idee entlehnt habe. Keil, Paulus, Bertholdt u. A. nehmen eine Entlehnung von Philo an; Andere, wie J. D. Michaelis, von den Gnostikern; Andere (s. Kleuker, christol. Briefe, S. 17.), daß der Apostel ihn überhaupt von vermischten orientalischen theosophischen Secten überkommen habe. Graf Lynar in s. Paraphr., Halle 1771.: „Der Logos, eine Benennung, unter der, wie ein Jeder weiß, Juden und Heiden heut zu Tage etwas mehr als Menschliches verstehn, unter welchem Namen ich den noch nicht genugsam bekannten Jesus beschreiben will..." Eben so Morus. Und zwar würde, wenn Johannes von einer jener Partheien Namen und Idee entlehnte, wieder ein zweifaches möglich seyn, er könnte würklich eine gänzliche Uebereinstimmung mit dem gefunden haben, was er von Christi Göttlichkeit glaubte, oder er könnte nur einige Uebereinstimmung gefunden und gerade diesen Ausdruck nur darum gewählt haben, um eine richtigere, namentlich praktischere Lehre daran anzuschließen, als jene theosophischen Speculanten mit der Logoslehre verbanden. Er hätte dann gleichsam sagen wollen: „Jener Logos, über den ihr so viele müßige und irrige Speculationen anstellt, ist würklich geschichtlich erschie-

nen, um für die Menschheit eine sittliche Erlösung zu stiften." Allein wenn wir erstens finden, daß schon im A. T. sich Andeutungen dieser Logoslehre nachweisen lassen, zweitens daß der Apostel Paulus, der weder von Orientalen noch von Philo, sondern nur von jüdischen Theologen seine Lehrform entlehnen konnte, ganz dieselbe Logoslehre vorträgt (Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. vgl. Hebr. 1, 3.), drittens wenn in Sir. 43, 26. (28) das Schöpferwort Gottes, im B. d. Weish. 18, 15. der Engel, der die alttestamentliche Theokratie leitete, λογος heißt: so wird es als das Wahrscheinlichste erscheinen müssen, daß Johannes sich überhaupt nicht an fremde Religionsideen anschloß, sondern an die jüdische, auf das A. T. gegründete Dogmatik seiner Zeit, und auf diese Weise zu erkennen gab, daß in Christo würklich jener im A. T. angedeutete Offenbarer Gottes, derselbe, welcher die alttestamentliche Oekonomie leitete, erschienen sei. — Auch in den Briefen (1 Joh. 1, 1.) und in der Offenb. 19, 13. nennt Joh. Christum den Logos, und deutet dabei auf den wichtigen Inhalt dieser Benennung hin. — Ueber das Verhältniß dieser Benennung des Göttlichen in Christo zu andern vgl. die vortrefflichen Bemerkungen bei **Orig.** T. I. p. 24. ed. Huet.

V. 1. Ἐν ἀρχῇ, Anspielung auf den Anfang des 1. B. M., indem hier die dort erzählte Schöpfung der Welt auf ihren eigentlichen, höchsten Ursprung zurückgeführt wird. So heißt es auch von der σοφια, Sprüchw. 8, 23. — θεος ἦν ὁ λ. θεος ist Prädicat, es kann dies schon aus dem Fehlen des Artikels geschlossen werden; es steht voran wie Joh. 4, 24. des Nachdrucks wegen. Indeß setzen die neutest. Schriftsteller, wenn sie von Gott, seiner Persönlichkeit nach (αὐτοθεος wie ihn **Orig.** nennt), reden, immer den Artikel vor θεος, auch **kann** allerdings der Artikel vor dem Prädicat stehen, sobald dasselbe ein bestimmtes Subject bezeichnet, 2 Cor. 3, 17. Daher fehlt der Artikel hier nicht bloß, weil θεος Prädicat ist, sondern weil Johannes (menschlich zu reden) nicht eigentlich die Gleichheit der Persönlichkeit, sondern des Wesens bezeichnen will. Verbum particeps erat divinae essentiae.

V. 3. Die Socinianer wollen die von Christo ausgehende geistige Schöpfung verstanden wissen; allein wie vorher vom Urgrunde vor der materiellen Schöpfung die Rede war, so nun von

dieser selbst. — Derselbe Satz wird zwiefach ausgedrückt, zuerst positiv, dann negativ, wie oft bei Joh., z. B. 1, 20. 15, 6.

V. 4. ἐν αὐτῷ ζωη ἦν. Theod. Mopsuest.: πηγαζει την ζωητικην δυναμιν, ὡς μη μονον αὐτον ζῆν, ἀλλα και ζῶντα ποιεῖν. ἡ δε ἐν αὐτῷ δυναμις οὐ ζωοποιεῖν μονον ἱκανη, ἀλλα και γνωσεως πληροῦν τας τ. ἀνθρωπων ψυχας. Gott, als der sich offenbarende, ist der Quell alles natürlichen Lebens; im Menschen erscheint dieses natürliche Leben in der höchsten Potenz als Bewußtseyn. So erscheint daher der sich offenbarende Gott im Menschen als Bewußtseyn, als das innere Licht. Φῶς bezeichnet im N. T. eben so wie ζωη das göttliche Leben im Menschen, aber besonders von der Seite des Bewußtseyns, was in demselben liegt, betrachtet. Mithin bezeichnet es das religiös-sittliche Erkennen, welches uns durch jenes innere Bewußtseyn zu Theil wird. In diesem Sinne spricht Christus in Matth. 6, 23. von einem allen Menschen innewohnenden innern Lichte, d. i. jenes Bewußtseyn des Ewigen und Heiligen, welches dem Menschen durch seinen natürlichen Zusammenhang mit dem sich offenbarenden Gotte beiwohnt. Schon hier ist also darauf aufmerksam zu machen, daß man, wenn im N. T. von religiösem Erkennen die Rede ist, nicht bloß an jenes logische Erkennen durch Verstandesbegriffe zu denken hat, welches freilich nicht ausgeschlossen, aber doch immer nur der Reflex von jenem unmittelbaren Erkennen des Bewußtseyns ist. — Insofern nun Christus jenes unmittelbare Bewußtseyn von Gott in sich darstellt und in andern eben dadurch erweckt, nennt er sich auch selbst το φῶς τοῦ κοσμου Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 35. —

V. 5. So wie φῶς das innere religiös-sittliche Bewußtseyn bezeichnet, so σκοτια jenen todten Zustand des Innern, wo der Mensch dieser Regungen ermangelt. So wie daher φῶς zugleich die lebendige Erkenntniß religiöser Wahrheiten bezeichnet und das practische Durchdrungenseyn davon, so σκοτια die Blindheit in geistlichen Dingen und zugleich die fleischliche Gesinnung. Daß φῶς nicht bloß eine theoretische Verstandeserkenntniß und σκοτια nicht bloß einen Verstandesirrthum bezeichnet, geht aus allen Stellen hervor, vgl. z. B. Joh. 3, 19, 20. Matth. 6, 23. mit 21. und 24. — Die von Gott entfremdete Menschheit hat also für jene göttliche Erleuchtung durch den sich offenbarenden Gott keinen Sinn

gehabt. Man kann nun aber fragen, ob nicht vielleicht der Evangelist hier von der Zeit spricht, wo dieses Licht schon Fleisch geworden und erschienen war. (So Maldon., Kuin. u. A.). Also von der Verwerfung Christi als Lehrer (wie Viele dann φῶς übersetzen), oder als Repräsentant der Gottheit. Diese Auffassung scheint indeß nicht zu billigen — zuerst schon aus dem Grunde nicht, weil alsdann auch V. 10. auf die Zeit der Menschwerdung des Logos bezogen werden muß. Dieses aber möchte schon deswegen unzulässig seyn, weil dort ἦν steht, Joh. aber stets εἶναι und ἔρχεσθαι oder γενεσθαι so gebraucht, daß die letzteren Worte die menschliche Erscheinung bezeichnen, V. 9. 11. 15., die ersteren das vormenschliche Daseyn, V. 15. C. 8, 58. Außerdem wird auch bei dieser Auffassung der fortschreitende Zusammenhang der Verse dieses Prologs unterbrochen. Nehmen wir nämlich an, daß der Evangelist hier von der vormenschlichen Würksamkeit des offenbarenden Gottes redet, so entsteht dieser Fortschritt der Rede: Zuerst zeigt er, daß schon das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen, das innere Licht, ein Zeugniß jenes Offenbarers sei. Ein Gottgesandter verkündigte, daß dieses innere Licht persönlich unter den Menschen erscheinen würde (V. 8.) — zu einer Zeit, wo diese Erscheinung ganz nahe war (V. 9.). Es war auch schon vorher unter den Menschen gewesen, aber ohne Anerkennung zu finden (V. 10). Nun trat es persönlich auf, und wurde eben so wenig anerkannt. — Eine Sachparallele zum Inhalt dieses V. ist Röm. 1, 18., wo Paulus von einer dem Menschen angeborenen ἀληθεια im Innern redet, welche die Menschen durch die ἀδικια, durch die fleischliche Gesinnung unterdrückten. — Die hier gegebene Auffassung findet sich auch bei Chrys., Luther, Calvin u. A. — Φαινει ist hier ganz eigentlich aoristisch und bezeichnet die fortgehende, an keine Zeit gebundene, Handlung „fortwährend wird durch die fleischliche Gesinnung jenes innere Licht unterdrückt." Κατελαβεν, gleich V. 10. οὐκ ἐγνω und V. 11. und C. 3, 19. —

V. 6 — 8. Jenes verborgene Licht erschien aber nicht ganz unvorbereitet in der Welt. Die neue Heilsanstalt knüpft sich an die alttestamentliche. Dem Evangelisten, als früherem Schüler des Täufers, ist das Zeugniß, was dieser größte Prophet des alten Bundes (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.) von Christo ablegte, beson-

ders wichtig. Während er aber auf der einen Seite die Anknüpfung des neuen Bundes Gottes mit den Menschen an den alten zu zeigen bemüht ist, geht er auch darauf aus, darzuthun, daß in dem neuen etwas viel Erhabneres erscheint. Dieses deutet er selbst durch die Art an, wie er von der Erscheinung des Täufers redet. Er nennt ihn ausdrücklich *ἀνθρωπος*, und das *ἐγενετο* steht dem vom Logos gebrauchten *ἦν* entgegen; mithin ist *ἀπεσταλμενος* nicht mit *ἐγενετο* zu verbinden, so daß es gleich *ἀπεσταλη* wäre, sondern es ist Prädicat von *ἀνθρωπος*. Beza: extitit homo missus a Deo. Zugleich versetzt sich Joh. in den Zustand, wo zuerst des Täufers Zeugniß erschallte, wo man zu ihm sich konnte hingezogen fühlen, und sagt auch in dieser Beziehung: aber dieser große Zeuge war doch nicht selbst das Licht. — *Αὐτοῦ* in V. 7. muß auf Johannes gehn. *Πιστις δια Χοῦ* statt *εἰς Χ.* nur Apg. 3, 16. — Es scheint hier ein polemischer Hinblick auf die Johannesjünger, nicht als ob sie den Johannes für den Messias gehalten hätten, sondern überhaupt auf ihre Ueberschätzung desselben. Vor *ἱνα* ergänze *ἐγενετο*.

V. 9. Vgl. die Abh. von Schott, Opusc. I. p. 1—54. Der Gebrauch des *ἀληθινος* ist dem Ev. eigenthümlich, er bezeichnet dadurch das, was nicht bloß im abgeleiteten, uneigentlichen Sinne so heißt. Nun geht er von der Idee aus, daß alle Verhältnisse der irdischen Welt ihre höhere Realität in der geistigen haben (vgl. die Anm. zu 15, 1.), daher nennt er Christum *ὁ ἀρτος ὁ ἀληθινος*, weil sich in seinem Verhältnisse zu den Bedürfnissen der Menschheit das Verhältniß der leiblichen Speise zum Körper in seiner höchsten Realität manifestirt, er nennt ihn hier *το φῶς το ἀληθινον*, weil, was das irdische Licht dem äußeren Menschen, auf eine noch realere Weise das innere Licht dem innern Menschen ist. So 6, 32. 15, 1. 1 Joh. 2, 8. vgl. Hebr. 8, 2. Aehnlich Plato (Phaedon, p. 109. Bip. 248.): *γνῶναι ὁτι ἐκεῖνος ἐστιν ὁ ἀληθινος οὐρανος κ. το ἀληθινον φῶς.* Kyrill: *ἑκαστῳ γαρ εἰς το εἶναι καλουμενων σοφιας ἠτοι θεογνωσιας ἐντιθησι φῶς, και ῥιζαν ἐμφυτευει συνεσεως, τῆς ἀφραστου λαμπροτητος, ὡσπερ τινας ἀτμους φωτοειδεῖς ἐνιεις τῷ νῷ.* — *Ἐρχ. εἰς τ. κοσμον* erklären Mehrere, der Syr., Luther, Wolf, für Apposition von *ἀνθρωπον*. Im Rabb. heißt בוא בעולם „geboren werden," danach: „jeder Mensch, der geboren wird."

Allein wenn man auch auf andere Gründe gegen diese Auffassung kein Gewicht legen wollte, so würde doch diese Construction vor dem ἦν ein pron. demonst. unentbehrlich machen. Daher ist *ἐρχομενον* mit ἦν zu verbinden, und am besten wird man es nicht mit Tittmann u. A. als periphrastisches Präter. statt ἦλθε (wie Marc. 15, 43. Luc. 15, 1. u. a.) ansehn, sondern das part. praes. in futurischer Bedeutung nehmen, wie sonst ὁ ἐρχομενος als Name des Messias (vgl. Joh. 11, 27.) statt ὁ ἐλευσομενος, nach dem Sprachgebrauch der hebr. Part. Und zwar wird man gerade hier sehr anwendbar finden die Bemerkung von Fritzsche (Comm. in Matth. p. 135.), daß das Präs., wenn es von etwas Zukünftigem gebraucht wird, das baldige gewisse Eintreten desselben anzeigt, Soph., Oed. Col. v. 1372, Note von Hermann. Der Evangelist stellt sich den Herold des göttlichen Erlösers vor, wie er noch vor dessen baldiger Erscheinung seine Ankunft verkündigt, und fügt hinzu: „es war aber schon damals bei Gott beschlossen, daß das Licht in ganz Kurzem erscheinen sollte."

V. 10. *Ἦν* hat die Bedeutung des Plusquamp. Herder: „Zwar war es in der Welt, die durch das Licht geworden, immer schon, doch unerkannt."

V. 11. Nun trat das innere, jeder menschlichen Natur zu Grunde liegende Licht persönlich unter den Menschen auf, allein diejenigen, welche es in sich nicht erkannt hatten, erkannten es auch in seiner persönlichen Erscheinung nicht. *Τα ἰδια* sc. *οἰκηματα*, die durch den Logos aus dem Nichts hervorgetretene Schöpfung. *Οἱ ἰδιοι*, die Menschen, welche durch das in ihnen liegende göttverwandte Bewußtseyn mehr als alle anderen Wesen seine Natur hatten (Apg. 17, 28.), und daher ihm angehörten. Schon vorher hatte Johannes das Unnatürliche gerügt, daß die Menschen durch Verblendung gegen das Licht ihre eigene Natur verläugneten; so drückt er es auch hier aus. Es entsteht auch hierdurch keine Tautologie, denn V. 5. und 10. war von der noch nicht persönlich gewordenen Gottesoffenbarung die Rede. — Aehnlich ist *ἰδιοι* gebraucht 10, 12. „diejenigen, welche ihrer innern Natur nach sich verwandt mit Ihm fühlen."

V. 12. Alle aber, welche sich die göttliche Offenbarung aneigneten, erhielten die Begnadigung, in ein kindliches Verhältniß zu Gott zu treten. *Ὀνομα*, שֵׁם ist Bezeichnung der Persönlich-

keit, des Inbegriffs der Eigenschaften, und kann daher öfter pleonastisch stehn, öfter aber bezeichnet es die Würde, die Majestät, vgl. zu 17, 6. *Ἐξουσια* hier gleich *τιμη*, „Vorrecht" (1 Joh. 3, 1.). So bei Profanscr. — *Τεκνον θ.* Wer nicht durch Christum von der Schuld der Sünde erlöst wird, muß in Gott den gerechten Gesetzgeber fürchten (3, 36.), die Erlösung erwirbt das Vorrecht in einem kindlichen Verhältnisse zu Gott zu stehn.

V. 13. Man gelangt aber nicht bloß auf eine äußerliche Weise zu dieser Kindschaft, nicht durch leibliche Zeugung, sondern durch einen göttlichen Saamen (1 Joh. 3, 9. *το σπερμα τ. θεοῦ*; Ev. Joh. 3, 6.), durch ein neues inneres Lebensprincip. Die fleischliche Geburt bezeichnet er zwiefach. Sie ist aus *αἷμα και σαρξ*, welches im biblischen Sprachgebrauch Bezeichnung der menschlichen Natur (Matth. 16, 17. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.), im Rabb. בָּשָׂר וָדָם. Sie entsteht durch *το θελημα τ. ἀνδρος*, die Begierde (Eph. 2, 3. vgl. *θελειν* für *ἐπιθυμεῖν* Marc. 10, 35.) des Mannes. Euthymius: *ἡ συνουσια*. Derselbe bemerkt auch, daß *ἐκ θεληματος ἀνδρος* nur exegetische Apposition zu *ἐξ αἱματων και σαρκος* sei; es giebt daher auch Handschriften, die es ganz weglassen; Sachparallele ist 1 Petr. 1, 23. *σπορα φθαρτη*. *Αἱματα* im Plur. nach דָּמִים entspricht dem deutschen „Geblüte." — Andere, wie August., Theoph., Erasmus, Lücke, wollen *σαρξ* in der Bedeutung „Weib" nehmen, nach Br. Jud. 7. Allein erstens läßt sich aus dieser Stelle nicht erweisen, daß *σαρξ* geradezu „Weib" heiße, noch weniger aus Eph. 5, 29. Sodann führt die Zusammenstellung mit *αἱματων* auf eine andere Auffassung.

V. 14. Der Apostel hat oben ausgesprochen, daß der Logos von den ihm ihrer Natur nach verwandten Menschen verworfen worden sei. Er selbst aber hat die Herrlichkeit seiner Erscheinung mit angesehn, und in der Begeisterung eines Augenzeugen beginnt er nun sie zu schildern, vgl. 1 Joh. 1, 1. Das *και* ist fortführend, wie 3, 14. *Σαρξ* ist wie בָּשָׂר die ganze menschliche Natur mit dem Nebenbegriff der Schwäche, Hinfälligkeit, Joh. 3, 6. Röm. 8, 3. Falsch wäre es, mit Apollinaris bloß an die Annahme eines menschlichen Leibes zu denken, dies würde — da *ἐγενετο* steht und nicht *ἐνδῦναι* oder ein ähnliches Zeitwort — auf den Irrthum führen, als habe sich der sich offenbarende Gott in Materie verwandelt. Vergleiche die dogmatischen Parallelen *ἐρχεσθαι εν σαρκι*, 1 Joh.

4, 2., ferner Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7. Röm. 8, 3. (S. über die dogm. Auffassung des Satzes Ernesti, dignitas et veritas incarnationis filii Dei, Opusc. theol. no. V.). — *Σκηνοῦν* gleich שָׁכַן, אָהַל. Der Apostel wählt gerade diesen Ausdruck, weil er auf den Terminus שְׁכִינָה anspielen will. So nannten nämlich die jüdischen Theologen, wie wir in der Einleitung sahen, die Offenbarung der göttlichen Eigenschaften, dessen was Gott als Gott ist. Wo es im A. T. heißt, Gott sei erschienen, sagen sie, seine Schechinah sei erschienen. So will denn auch Johannes sagen: Er wohnte gleichsam als die göttliche Herrlichkeit, als eine Offenbarung aller göttlichen Fülle unter uns, und eben deswegen, weil er der reine Ausdruck Gottes war, heißt er auch der eigenthümliche Gottessohn. Vgl. die Anm. zu V. 18. *Θεᾶσθαι* auch vom geistigen Anschauen. *Μονογενης* kann nach dem Hebr. in der abgeleiteten Bedeutung so viel heißen, wie *ἀγαπητος*; hier die ursprüngliche Bedeutung: welcher in einem nur für ihn geltenden Sinne „Sohn Gottes" ist, in dem Sinne der einzige Sohn Gottes. Das *ὡς* entspricht hier dem sogenannten Caph veritatis im Hebräischen (Gesenius Lehrgeb. S. 846. und zu Jes. 1, 7. Mein Comm. zum Römerbr. S. 402.): „wie sie (die Herrlichkeit) ihm würklich zukommt." Chrysostomus: *το ὡς ἐνταῦθα οὐχ ὁμοιωσεως ἐστιν, οὐδε παραβολῆς, ἀλλα βεβαιωσεως. Παρα πατρος* könnte mit *δοξαν* verbunden werden, *δοξα ληφθεῖσα παρα πατρος*. Natürlicher mit *μονογενοῦς* verbunden, so daß es statt des Genitivverhältnisses steht, was ganz grammatisch ist. *Πληρης χ.* ist Prädicat zu *λογος* am Anfange des Verses, und von *και ἐσκ.* bis *πατρος* ist eine Parenthese zu denken, welche durch die lebhafte Begeisterung des Evangelisten veranlaßt wurde. Die Bedeutung von *χαρις* ist klar, schwankend kann man über die von *ἀλ.* an dieser Stelle seyn; vergleicht man V. 17., so möchte die Bedeutung „Liebe, Gnade" zu erwählen seyn, indeß mag wohl auch die andere nicht auszuschließen seyn „die wahre Religionserkenntniß," wobei aber zu erinnern ist, daß Johannes beim Gebrauch des *ἀλ.* eben so wenig, als bei dem des *φῶς* an eine bloß logische Reflexionserkenntniß denkt, sondern vielmehr an die unmittelbare durch das Bewußtseyn oder das innere Leben in der Sache. Alle biblischen Ausdrücke, die vom religiösen Erkennen handeln, beziehen sich nicht auf das mittelbare der Reflexion, sondern

dern auf das unmittelbare durch das innere Leben. — So manifestirt sich also die δοξα des Gottessohnes nicht in Macht und Glanz, sondern in der Darstellung des wahren Lebens und des Gotterfülltseyns, d. i. χαρις.

V. 15. Nachdem Johannes V. 6. anticipirend von dem Zeugniß des Täufers geredet, das er noch vor der Erscheinung des Logos ablegte, führt er nun, um seine eigene Aussage zu bestärken, das Zeugniß desselben nach dessen Erscheinung an, worin sich der Täufer selbst auf die früher ausgesprochene Verkündigung bezieht, ὁν εἶπον. Ἐρχεσθαι braucht Johannes vom Auftreten von Lehrern (4, 25. 5, 43. 10, 8.), demnach heißt ὁ ὀπισω ἐρχομενος „der nach mir auftreten wird." Was nun ἐμπροσθεν und πρῶτος betrifft, so kann man beides von der Präexistenz Christi verstehen, oder beides von der höheren Würde, wie Chrysost. Erasmus, Mald. u. d. M., oder das erstere von der höheren Würde, das letztere von der Präexistenz, wie Calov, Cleric. u. A. Dafür daß ἐμπροσθεν sich auf die Präexistenz beziehe, läßt sich der Sprachgebrauch der LXX. anführen, wo es immer von der Priorität der Zeit und des Raumes gebraucht wird, obwohl 1 Mos. 48, 20. ἐμπροσθεν vom Vorzuge gebraucht seyn könnte. Indeß hindert dies nicht, daß nicht Johannes einem andern Gebrauch des Wortes, welcher der Sprache keineswegs entgegen war, gefolgt sei. Da nun, wenn ἐμπροσθεν und πρῶτος beides von der Präexistenz verstanden wird, der Satz tautologisch ist, und da Johannes immer einen Unterschied zwischen γιγνεσθαι und εἶναι macht (s. ἐγενετο V. 6.), so ist es natürlicher, ἐμπροσθεν von der Würde zu verstehn. So Chrysostomus: ἐντιμοτερος μου ἐστι. Wollten wir nun πρῶτος ebenfalls von der Würde verstehn, so entstände auch hier eine gewisse Tautologie, wenn man nicht den Unterschied von ἦν und ἐγενετο sehr urgiren wollte. Ueberdies braucht Johannes πρῶτος für προτερος im Zeitbegriffe Joh. 15, 18. 1 Joh. 4, 19. Daher werden wir πρῶτος am richtigsten auf die Präexistenz beziehen. Der Täufer gehörte zu denjenigen Israeliten, welche durch einzelne alttestamentliche Stellen (Mal. 3, 1. Dan. 7, 13. vgl. Jahns appendix ad herm. s. ad h. l., und Calov, bibl. illustr. ad h. l.), und durch die exegetische Tradition, die aus den Dogmen der späteren jüdischen Theologen ersichtlich ist

(Bertholdt, Christologia Iud. p. 131. Schmidt, Bibl. für Krit. u. Ex. Th. 1. S. 38. Eine gründliche, aber doch nicht ausreichende Bestreitung jener Ansicht findet sich in den drei Programmen von Bengel, an Iudaei apostolis antiquiores iisque aequales naturam humana maiorem in Messia apparituram praestolati sunt? Tub. 1822.), auf höhere Vorstellungen von der Würde des Messias geleitet waren. Justin M. (Dial. c. Tryph. p. 226 u. 336. ed. Col.) erwähnt die Vorstellung mehrerer Juden seiner Zeit, welche glaubten, daß der Messias plötzlich in überirdischer Herrlichkeit sich offenbaren werde, worauf sich auch Joh. 7, 27. bezieht.

V. 16. Es frägt sich bei den folgenden Worten, ob dies Worte des Täufers seien, wie Orig., Erasm. u. A. annehmen, oder des Evangelisten, wie, seit dem Gnostiker Herakleon, Chrys. u. d. M. Wir haben drei Fälle bei Johannes, wo nach der Annahme der neueren Exegese der Evangelist plötzlich die Rede der sprechenden Personen unterbricht und selbst etwas hinzufügt, außer hier noch 3, 16. und 3, 31. Grammatisch betrachtet ist die Annahme eines solchen Unterbrechens sehr hart, und wenn das exegetische Gefühl es sich auch hier, wo ein και und 3, 16. wo ein γαρ als part. trans. steht, gefallen ließe, so sträubt es sich doch stark dagegen in 3, 31., wo dieses Abspringen auf keine Weise angedeutet ist. Wenn man nun dessen ungeachtet jenes Abbrechen annahm, so konnte es nur geschehen, weil man glaubte, daß jene Worte den Personen nicht beigelegt werden könnten, denen man sie beilegen müßte, wenn der Evangelist nicht der Sprechende ist. Ist aber die grammatische Härte gar zu groß, so würde man doch sehen müssen, ob nicht die Worte hier und 3, 31. dem Täufer, und die Worte 3, 16. Christo zugeschrieben werden könnten. Hier und 3, 16. möchte dieses allenfalls angehn; dagegen scheint Manches in 3, 38. ff. wie V. 35. gar nicht wohl mit den messianischen Begriffen übereinzustimmen, die wir beim Täufer erwarten, obwohl Anderes wie V. 34. wieder recht gut gerade zu den messianischen Begriffen des Täufers paßt. Man müßte dann — dies bliebe allein übrig — einen hohen Grad prophetischer Begeisterung annehmen, durch welchen der fromme Mann über sich selbst erhoben wurde, wie aus einer solchen Begeisterung doch schon der Ausruf V. 29. abzuleiten ist; daß er prophetische Offenbarungen hatte, erwähnt er selbst,

V. 33. — Wer eine Verfälschung der Aussprüche Christi durch Johannes annimmt, könnte auch hier eine verfälschende Idealisirung der Aussprüche des Täufers finden. — Wir entscheiden uns, in der vorliegenden Stelle den Evangelisten redend eintreten zu lassen, da uns die Härte des Abbrechens gerade hier weniger groß scheint, und da das ἡμεῖς παντες ἐλαβομεν (als Prät.) im Munde des Täufers etwas gar zu auffallendes haben würde. — Das zweite καὶ ist „und zwar," epexegetisch. Nach den Alten soll die eine χαρις die alttestamentliche Oekonomie seyn, welche durch die neutestamentliche abrogirt wurde; allein es widerspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, das für die neutestamentliche Heilsanstalt charakteristische Wort χαρις für das alttestamentliche zu gebrauchen. Ἀντι anstatt; eines an die Stelle des andern, ist so viel wie eines nach dem andern in Wechselfolge, also, wie wir sagen, eines um das andere (s. Hombergk, Parerga sacra, p. 157.) Chrys. de sacerd. c. 6. §. 13. ἑτεραν ἀνϑ' ἑτερας φροντιδα. Theognis Sentent. v. 344. ἀντ' ἀνιῶν ἀνιας.

V. 17. Bezeichnung des Eigenthümlichen der neutestamentlichen Offenbarung. Wenn der Mensch in eine wahre Verbindung mit Gott treten soll, muß er vorher zum Bewußtseyn seiner eigenen Unfähigkeit und Kraftlosigkeit, seiner Schuld und seines Elends gekommen seyn. Darum mußte der neutestamentlichen Offenbarung die alttestamentliche vorausgehn. Der νομος stellt dem Menschen den gebietenden Willen Gottes äußerlich gegenüber, so daß der Mensch, der nicht die Neigungen in sich hat, ihn zu erfüllen, ihn als ein Fremdes sich gegenüber sieht, einen Zwiespalt empfindet, und wenn er nun nicht zur Ausübung der Forderungen des νομος gelangt, sich als schuldig erkennt und verzweifelt. Das Evangelium verkündigt die in Christo dargebotene Vergebung der Sünden, die liebende Erbarmung Gottes in Christo erweckt in dem Menschen Gegenliebe, vermöge dieser Gegenliebe sieht der Mensch den göttlichen Willen nicht mehr als ein Fremdes an, er erhält Lust und Freudigkeit ihn auszuüben (s. meinen Comm. zum Römerbr. S. 228 u. 229.). ἀλ. wie אֱמֶת Ps. 25, 5. 26, 3. „Huld, Gnade," wie der Gegensatz zu νομος zeigt, vielleicht aber auch zugleich „Realität, wahre Erkenntniß" im Gegensatz zur alttest., vorbildenden σκια, Hebr. 10, 1. So bezeichnet der Apostel mit den

wenigen Worten klar das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten.

V. 18. Eine solche Offenbarung konnte von keinem erleuchteten, gewöhnlichen Menschen ausgehn, ein solcher war nie von Sünde und Verblendung ganz frei, es mußte ein ganz besonderes Verhältniß statt finden, die Menschheit mußte in ihrer Urbildlichkeit erscheinen (vgl. 6, 45, 46.). *Ὁρᾷν*, das geistige Anschauen, wodurch in das Wesen gedrungen wird. Moses erkannte nicht das Wesen Gottes (2 Mos. 33.), er wurde nur der Theophanien theilhaft. Den Namen *υἱος θεοῦ* führen im A. T. alle, die in einem näheren Verhältnisse zu Gott stehn, sei es durch äußere hohe Würde, oder durch die Gesinnung. Christus hat sich nun diesen Namen ebenfalls beigelegt und da seine Bedeutung so weit ist, so wird er im N. T. in mehreren Beziehungen Christo beigelegt, von denen alsdann die eine die andere nicht gerade ausschließt. Sehr oft tritt der Begriff eines theokratischen Königs hervor, Matth. 16, 16. vgl. mit Luc. 9, 20. Matth. 27, 40. vgl. Luc. 23, 35. Joh. 1, 50. 6, 69. 10, 36. 11, 27. Dieser schließt indeß andere Beziehungen, wie die auf die Göttlichkeit nicht aus, denn Christus selbst verweist darauf, daß der Messias eine höhere Natur haben müsse, Matth. 22, 43. An andern Stellen scheint der Name besonders die Beziehung auf das Seyn Gottes in Christo hervorzuheben, Matth. 28, 19. 11, 27. und hier und öfter bei Johannes. *Εἰς* nach hellenistischem Sprachgebrauch verwechselt mit *ἐν*. Das Bild ist von den Gastmählern im Orient hergenommen, wo, wie Johannes bei Jesus, der Angesehenste, Geliebteste so zu Tische lag, daß er das Haupt an die Brust des Wirthes legen konnte. So sagen auch die Lateiner: in gremio, in sinu alicuius esse, in sinum admittere. Aufgelöst das Bild, ist der Sinn: der in absoluter Gemeinschaft mit Gott stand. Calvin: sedes consilii pectus est. Das Wort *ἐξηγεῖσθαι* wurde bei den Heiden insbesondere von dem Erklären der Heiligthümer gebraucht, so daß der Schol. zu Sophokles, Elektra, V. 426. bemerkt: *ἐξηγησις ἡ διασαφησις τῶν θειων*. Allein Johannes nahm wohl kaum auf diesen Sprachgebrauch Rücksicht, im N. T. heißt es „lehren."

V. 19. Durch das *και αὐτη* bezieht sich der Evangelist zurück auf V. 15. Er hatte dort nur im Feuer der Begeisterung, einschaltungsweise, des Täufers Zeugniß beigebracht, nun führt

er es umständlich an. Man kann zuerst fragen, ob dieses Zeugniß des Täufers dasselbe sei, welches Matth. 2. und Luc. 3. vorkommt. Schon zwischen Luk. und Matth. ist eine Verschiedenheit. Lukas läßt Jesum V. 16, 17. in C. 3. nicht im Zusammenhange mit der Strafrede an die Pharisäer aussprechen, sondern bei anderer Gelegenheit. Da nun Matth. gewöhnlich weniger die Zeitfolge als den gleichartigen Inhalt berücksichtigt, so wahrscheinlich auch in diesem Falle. Möglich wäre es nun allerdings, daß Lukas das von Johannes individuell erzählte Factum verallgemeinert hätte, und er also von demselben Zeugniß spräche, von dem Johannes; allein es ist doch sehr denkbar, daß der Täufer sich zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Personen über sein Verhältniß zu Christo aussprach, und dies auf ähnliche Weise, so daß also Johannes hier von einem andern Zeugniß reden kann als Lukas. — Der Täufer hielt sich am Jordan in dem Flecken Bethanien auf, und predigte dort und taufte. Das Synedrium, ein Convent von 72 Personen, *ἀρχιερεῖς, πρεςβυτεροι* und *γραμματεῖς*, oder *φαρισαῖοι*, die zu Jerusalem die Oberaufsicht über religiöse und juridische Angelegenheiten führten, und gewiß bald von der Taufe, die Johannes anstellte, gehört hatten, hält es für nöthig, ihn amtlich über seinen Beruf zu befragen. Sie hatten das Recht, auftretende Volkslehrer zu prüfen (Matth. 21, 23.). *Ἰουδαῖοι* die jüdischen Oberen, *ἀρχοντες*, wie Matth. 21, 23. zeigt. Johannes schreibt im Auslande für Ausländer; besonders pflegt er das Synedrium so zu nennen, C. 5, 15. 7, 11.

V. 20. Die Taufe, die der Täufer ertheilte, erklärte er selbst für das Eintrittsmittel in die *βασ. τ. οὐρ.* Man konnte also auf den Gedanken kommen, als sei er selbst der Messias.

V. 21. 22. Nach Mal. 3, 23. (oder 4, 5.) sollte ein Mann wie Elias, mit dem feurigen Geiste desselben, als Bußprediger die neue messianische Periode vorbereiten. Elias steht dort auf dieselbe Weise, wie an andern prophetischen Stellen der Messias geradezu König David genannt wird, wobei der Prophet gewiß nicht an eine persönliche Wiedererscheinung des David dachte, Hos. 3, 5. Ezech. 34, 23. Jer. 30, 9. So heißt 2 Kg. 9, 31. Jehu Zimri, wegen seiner Aehnlichkeit mit Zimri. Insofern nun jene Weissagung in dem Täufer in Erfüllung ging, sagt auch Christus, jener sei der erwartete Elias, Matth. 11, 14. 17, 12.

Da indeß die Juden jener Zeit an die Seelenwanderung glaubten (Matth. 16, 14., wo die Juden Christum für den wiederauferstandenen Johannes den Täufer halten, Ios. de b. Iud. l. 7. c. 6. §. 3.), und überhaupt einer groben buchstäblichen Auslegung folgten, so erwarteten sie den würklichen Elias wieder erscheinen zu sehen. Die Frage in dieser Beziehung verneint Johannes. — Ὁ προφ. Nach 2 Makk. 15, 13, 14. scheint es, daß man die Wiedererscheinung des Jeremias erwartete, der dort vorzugsweise ὁ τοῦ θεοῦ προφητης heißt, und daß man überhaupt über diesen Propheten mancherlei Legenden hatte, 2 Makk. 2.

V. 23. In dem letzten Abschnitte des Jesaias wird die Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil geschildert. Wie die Propheten überall ihre göttlichen Mittheilungen in beschränkter zeitlicher Hülle aussprechen, und daher überall in der Nähe den Eintritt des messianischen Reichs erwarteten (in welcher Hinsicht man den platonischen Ausdruck auf sie anwenden könnte, daß ihr **νοῦς** die Wahrheit sahe, und nur ihre ψυχη sich irrte), so schildert auch dort der Prophet den Eintritt des messianischen Reichs als verbunden mit der Rückkehr aus dem Exil. Man kann daher auch nicht sagen, die dort vorkommenden Aussprüche beziehen sich ausschließlich auf die Rückkehr aus dem Exil, eben so wenig als sie sich ausschließlich auf den Eintritt des messianischen Reichs beziehen. Es fällt eben beides zusammen. Mit Recht erklärt sich daher der Täufer für den, welcher die dort verheißene Vorbereitung veranstaltete, Jes. 40, 3.

V. 24. 25. Als Pharisäer, welche streng auf den Ritus hielten, befragen sie den Johannes nun nach seinem Rechte zu einem neuen Ritus, der ihm nicht zustehe. Nach den Aussprüchen der Rabb. (Lightfoot, Horae Hebr. ad h. l.) soll Elias allerdings das Recht haben, durch eine Taufe die Theokraten zum Gottesreich einzuweihen. Man muß sich hier Menschen denken, die eben nur an dem Buchstaben der gesetzlichen Satzung kleben, und deswegen nicht tiefer in des Täufers bereits genügende Antwort eingehn.

V. 26. Johannes weist mit wahrer Herzensdemuth darauf hin, daß seine Taufe als bloßes Symbol nicht von Bedeutung sei, man solle sich also dabei nicht aufhalten, sondern auf das merken,

worauf sie hinweise. Calvin: sibi tribuit signi veritatem, penes unum Xm efficacia. Nonnus zu 5,35. sagt: Johannes Taufe war ein Licht, das aus dem Wasser widerstrahlt, Christi Taufe das Licht selbst. Den Gegensatz zur Wassertaufe spricht Johannes hier nicht aus, er findet sich Luc. 3, 16. und in unserm Cap. V. 33. *Μεσος ὑμῶν* bezieht sich auf das ganze Volk. Der demüthige Täufer will die Aufmerksamkeit auf den wahren Heiland lenken.

V. 27. Dieses *ὁ ὀπισω κτλ.* (ergänzt aus V. 15.) konnte Johannes nur sagen, als Jesus noch nicht lehrend aufgetreten war, dazu paßt auch das mysteriöse *μεσος ὑμῶν ἑστηκεν κτλ.* Mithin fällt diese Gesandtschaft vor die Taufe Jesu. — Die Sklaven pflegten dem Herrn die Schuhe auszuziehen, und zuweilen auch die Rabbinenschüler ihren Lehrern. Im Talmud, Tr. Kidduschim f. 33. heißt es: „Alle Dienste, welche der Sklave dem Herrn thut, תַּלְמִיד עוֹשֶׂה לְרַבּוֹ thut auch der Rabbinenschüler seinem Rabbi.” Ueber das *ὁ ὀπισω μου* vgl. Anm. zu V. 15.

V. 28. Die codd. begünstigen die Lesart *Βηθανια* entschieden. Dagegen lesen die alten Interpreten fast alle *Βηθαβαρα.* Sie folgen darin dem Origenes. Dieser gesteht zwar, daß fast alle codd. *Βηθανια* haben, auch Herakleon, daß aber unmöglich hier das Joh. 11, 18. erwähnte Bethanien gemeint seyn könne, denn dies sei gegen 8 Stunden Weges vom Jordan entfernt, ganz nahe bei Jerusalem gewesen. Dagegen habe man zu seiner Zeit am Jordan den Ort Bethabara gezeigt, wo der Täufer getauft habe. Da wir indeß die Auct. fast aller codd. nicht vernachlässigen dürfen, so müssen wir Bethanien für die richtige Lesart halten, und annehmen, daß es noch ein zweites Bethanien am Jordan gegeben habe, im jenseitigen Gebiete, in Peräa. Vielleicht ist Bethabara nur ein anderer Name dafür, denn בֵּית עֲבָרָה heißt „Ort der Ueberfahrt,” und בֵּית אֳנִיָּה „Schiffsort.”

V. 29. Kann man sich entschließen V. 27. als nach der Taufe gesprochen anzusehn, und mithin V. 19—29. nach derselben zu setzen, so kann man *ἐπαυριον* im gewöhnlichen Sinne nehmen. Glaubt man indeß genöthigt zu seyn, V. 27. vor die Taufe Jesu zu setzen und mithin auch alles Vorhergehende, wofür auch spricht, daß nach V. 33. Johannes so redet, als ob zwischen der Taufe und dieser Rede schon längere Zeit verflossen sei, so muß

ἐπαυριον in der weiten Bedeutung genommen werden, die das hebr. מָחָר hat, Jos. 4, 6, 22. 22, 24. 1 Mos. 30, 33. „in der Zukunft," gleich μετα ταῦτα. Da sich diese Bedeutung indeß durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht erweisen läßt, so kann noch Zweifel dagegen erhoben werden. Nur scheint es doch fast, als ob eben das öftere ἐπαυριον des Johannes V. 35. und 44. für die weitere Bedeutung desselben spreche. — Ἰδε ὁ ἀμνος τ. θεοῦ. Johannes der Täufer, den Christus selbst den größten aller Propheten des alten Bundes nennt, besaß unstreitig besonders tiefe Einsichten in das Wesen und die Natur des Erlösers Israels; seine Erkenntniß darf daher nicht an der der übrigen Propheten des alten Bundes gemessen werden. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, wenn wir ihn hier mit neutestamentlicher Klarheit über die hohe Bedeutung des Todes Christi reden hören. War er göttlicher Prophet, so konnte Gott ihm a's dem letzten der Propheten, welcher schon von der Morgenröthe der messianischen Periode beschienen wird, besondere Aufschlüsse ertheilen, und im A. T. fand er die Stelle Jes. 53., an welcher das ihm gegebene göttliche Licht über das verdienstliche Leiden des Erlösers sich entwickeln konnte. Daß in diesem Ausspruche des Täufers von dem versöhnenden Tode des Erlösers die Rede sei, ist, mit Ausnahme der Socinianer und einiger Arminianer, die Ansicht der ganzen christlichen Kirche gewesen bis auf die neueste Zeit, wo jene alte Ansicht von mehreren Seiten aus zugleich bekämpft wurde. — Wir erklären so: ἀμνος nennt der Täufer Christum, weil ihm Jes. 53. vorschwebte. Der Zusatz τ. θεοῦ wie ἐργα τοῦ θ. 6, 28. „gottgefällig." αἰρειν ἀμ. gleich נָשָׂא עָוֹן. Dieses heißt allerdings in manchen Verbindungen „die Sünde wegnehmen," gleich ἀφαιρεῖν, allein keinesweges in allen. Oefters ist es im Hebräischen gleich סָבַל עָוֹן und im Griechischen gleich φερειν, λαμβανειν. 3 Mos. 20, 19, 20. Ez. 18, 19, 20. 4 Mos. 18, 22. Ez. 23, 35. Auch ist es falsch, daß αἰρειν in der LXX. überhaupt nicht „tragen" heiße, Klagl. 3, 27. Hiob 21, 3. 1 Mos. 45, 23. Da nun schon aus ἀμνος zu schließen ist, daß der Täufer Jes. 53. vor Augen hatte, und dort V. 11. ausdrücklich steht: הוּא עֲוֹנֹתָם יִסְבֹּל, και τας ἁμαρτιας αὐτῶν ἀνοισει, so ist der höchste Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß auch hier das αἰρειν den Begriff von „Sündenstrafe tragen" hat. Diese Be-

deutung wird nun auch noch dadurch als die wahrscheinliche erwiesen, daß der Apostel 1 Joh. 3, 5. auch die Formel gebraucht *αἱρειν ἁμαρτιας*, und wir dort denselben Begriff damit zu verbinden genöthigt werden durch die Auffassung, die er sonst vom Tode Christi hat, 1 Joh. 2, 2. u. a. Endlich weist uns auch auf diese Bedeutung hin der Sprachgebrauch der Offenbarung, wo Christus mit Bezug auf seinen versöhnenden Tod *ἀρνιον ἐσφαγμενον* heißt, Offb. 5, 6, 12. 13, 8. Auch Petrus 1 Petr. 1, 19. nennt in dieser Beziehung Christum das Lamm. Der Singular *ἁμαρτιαν* steht, um den Gesammtbegriff auszudrücken. — Unter den Neueren haben nun besonders Einwendungen gegen diese Erklärung erhoben: Paulus in s. Comm. zu d. St. Gabler, meletemata in locum Ioh. 1, 29. Ien. 1808—11., Kuinöl z. d. St. Einige nämlich, Paulus, Kuinöl, nehmen nach Grotius Vorgange, *αἱρειν τ. ἁμ.* in der Bedeutung „durch seine Lehre die Sünde entfernen;" da aber alsdann gar keine Beziehung zu dem Bilde des *ἀμνος* statt findet, die doch nicht zu verkennen ist, so nimmt Gabler die Bedeutung an „er der unschuldige Märtyrer ertrug die sündlichen Aeußerungen der ihm feindseligen Welt," nach 1 Makk. 13, 17., wo *ἐχθραν αἱρειν* heißt „den Haß ertragen." Beide Auffassungen haben etwas Gekünsteltes, nur daß die zweite dadurch, daß sie auf die Bezeichnung durch *ἀμνος* Rücksicht nimmt, sich mehr empfiehlt, wogegen aber alsdann in dieser Verbindung der Ausdruck *ἁμ. τ. κ.* unnatürlich erscheint, wenn er heißen soll „die Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit der Menschen." Die Haupteinwendungen aber gegen die ältere Erklärung sind 1) daß *αἱρειν* wohl bei den Profanscr. und in einigen Stellen des N. T. aber nicht in der LXX. „tragen" heiße, noch weniger aber *αἱρειν ἁμ.* „Sündenschuld tragen;" die Einwendung ist durch die angeführten Stellen widerlegt. 2) Daß Lämmer nicht diejenigen Thiere waren, die zu Schuldopfern gebraucht wurden. Dieser Einwand erledigt sich auch sehr natürlich, da man ja unmöglich zu der Annahme sich genöthigt fühlen wird, der Täufer habe hier sehr genau auf die Opfertheorie Rücksicht nehmen müssen. Da ihm Jes. 53. vorschwebte, so war ihm ja eben damit auch von selbst an die Hand gegeben, gerade Christum als Lamm, das die Sündenschuld trägt, darzustellen. Es war ihm ja, wie auch die Gegner annehmen, darum zu thun, Jesum als heiliges,

unschuldiges Wesen darzustellen, wie hätte er nun, wenn er zugleich die Tragung der Sündenschuld darstellen wollte, ein anderes Thier nennen sollen, wodurch sein ganzer Vergleich unedel geworden wäre! Ueberdies konnte er ja wohl auch an das Paschalamm denken, welches zum Andenken an die Befreiung aus Aegypten geschlachtet wurde. Das Paschalamm war allerdings kein Schuldopfer, aber da es dargebracht wurde zur Erinnerung an die aus freier Erbarmung Gottes veranstaltete Befreiung Israels aus der leiblichen Gefangenschaft, so konnte Christus betrachtet werden als das wahre Paschalamm, das die Befreiung des geistigen Israels aus der geistigen Gefangenschaft durch seinen Tod versiegelt. So wird ja wenigstens an andern Stellen Christus als geopfertes Paschalamm vorgestellt 1 Kor. 5, 7. vgl. Joh. 19, 36. 3) Wird eingewendet, daß wir bei dem Täufer durchaus nicht jenen Begriff eines leidenden Messias voraussetzen dürfen, der den hebräischen Propheten so fremd gewesen sei. Nun würden wir freilich schon diesem Einwande dadurch hinlänglich begegnen können, daß wir ja wohl berechtigt sind, bei dem größten und letzten Propheten des alten Bundes eine besondere göttliche Erleuchtung vorauszusetzen, indeß brauchen wir auch nur dabei stehn zu bleiben, daß der Täufer Jes. 53. vor sich hatte. — Ueberdies finden wir auch Spuren, daß die jüdischen Theologen keineswegs gänzlich die Lehre von einem leidenden Messias verkannten. Gesetzt, daß keine andere prophetische Stelle außer dieser den Begriff eines leidenden Messias enthielt, so ist es doch bekannt, wie ganz einzelne Stellen eines Religionsbuches bei empfänglichen Gemüthern einer Nation Eingang finden und gewisse Ansichten verbreiten können. Wie manche dogmatische Systeme in der christlichen Kirche sind nur auf einzelnen, zuweilen selbst mißverstandenen, Bibelaussprüchen aufgebaut worden. Nun war unter den Juden die Ansicht verbreitet, daß der Tod gerechter Männer sühnend für das ganze Volk sei, Josephus, de Macc. §. 1. 17. Buch Sohar, Th. 3. S. 24. מִיתַתְהוֹן דְּצַדִּיקַיָּא כּוֹפֶרֶת עַל חוֹבֵי דָרָא „der Tod der Gerechten versöhnt die Sünden der Welt." Talmud, Tract. Moed katon f. 28.: „Wie die rothe Kuh, so ist auch der Tod der Gerechten sündentilgend für die Welt." Wie leicht konnten unter diesen Umständen Einzelne auch zu der Einsicht in die sündentilgenden Leiden des Messias kommen. Daß dies geschehen sei, s. Martini,

Pugio fidei, ed. Carpz. p. 852. et passim, namentlich die merkwürdige Stelle aus Bereschith Rabba und Pesikta, die auch Hulsius giebt in seinem wenig gekannten, lehrreichen Werke, Theol. Iudaica, Bredae 1653. p. 309. Schöttgen Horae Hebr. II. T. ad Ies. 53, Ps. 22. u. a. St. S. auch den Comm. des R. Alscheck zu Jes. 53, 1. und Schmidt, Bibl. für Kritik und Exegese, Th. 1. S. 43—49. — S. über diesen Abschnitt die Abh. von Storr, Gramm. Bemerkungen über Joh. 1, 29. im Flattischen Magazin, St. 2.

V. 31. Der Täufer war höchst wahrscheinlich mit Jesu schon persönlich bekannt, da ja ihre Mütter verwandt waren, und ihrer beider wunderbare Geburt sie in Beziehung zu einander brachte; er kannte auch die hohe Würde Jesu, wie aus seiner demüthigen Aeußerung hervorgeht, da Jesu zu ihm kommt und die Taufe verlangt (Matth. 3, 14.), aber Jesus war nicht manifestirt, nicht göttlich bestätigt als der Messias. Eine göttliche Offenbarung hatte ihn darauf hingewiesen, jenes Zeichen abzuwarten.

V. 32. Das ἐμαρτυρησεν zur Verstärkung des Eindrucks, den der Evangelist wünscht, daß das folgende Zeugniß des Täufers machen möchte. — Das ἐμεινεν bezieht sich auf das το πνεῦμα. — Dazu zu nehmen sind die Parallelstellen Matth. 3, 16. Luc. 3, 22. — Die wunderbare Bestätigung Jesu als Messias geschahe nicht für das Volk, denn auf dieses, welches Jesum noch gar nicht kannte, konnte ein Factum, wie dieses, welches, wenn es nicht von einem schon vorbereiteten und eine gewisse Ueberzeugung daran anschließenden Gemüthe betrachtet wurde, nichts Außerordentliches hatte, keinen besonderen Eindruck machen; das Schweben einer Taube über Christo konnte ihm als etwas Zufälliges erscheinen. Es geschah auch nicht für Christum selbst, denn dieser war seines Berufes ganz gewiß, und unterzog sich nur der Taufe τοῦ πληρῶσαι πασην δικαιοσυνην (Matth. 3, 15.). Es hatte also nur eine Bedeutung für den Täufer, der, wie man sagt, vom Geiste Gottes selbst darauf verwiesen war, dieses Zeichen abzuwarten. Was nun die Natur des Wunders betrifft, so ist die Taube Symbol der heiligen Unschuld, wie auch Matth. 10, 16. Horus, Hierogl. l. I. c. 54: ἱστορεῖται ὅτε οὐ χολην ἐχει τοῦτο το ζῶον; auch liegt darin die Sanftmuth und Milde, welche Eigenschaft Christo, als dem, der die

Sündenvergebung bringt und die Sünder aufrichtet, besonders eigenthümlich ist, weswegen Calvin passend hierbei auf Jes. 42, 1. verweist. Man kann nun denken, daß ein besonderer Lichtglanz, gleich einer Taube, über Jesu geschwebt habe, oder daß eine würkliche Taube vorübergeflogen und nach einer besondern Leitung der Vorsehung eine Weile über Jesu schwebend geblieben sei. Auf beiderlei Weise wäre Gottes Absicht erreicht worden, dem Johannes die feste Ueberzeugung von der Messianität Jesu zu geben. Indeß läßt sich auch hier wie bei manchen andern Vorgängen annehmen, daß nur ein innerliches Factum, eine von Gott im Gemüthe des Propheten bewürkte Anschauung oder Vision statt gefunden habe. Die Sache bleibt dieselbe, wenn nur eine göttliche Einwürkung und keine selbstgeschaffene Einbildung angenommen wird. So faßt das Factum Origenes im B. c. Cels. auf, und Theod. v. Mopsuest. Man kann dagegen nicht das ἐν σωματικῷ εἴδει des Lukas einwenden, denn es liegt eben in der Natur solcher inneren Anschauungen, daß man mit äußeren Sinnen äußerlich zu sehen meint, was man mit dem inneren Anschauungsvermögen wahrnimmt. Auf diese Weise ist wahrscheinlich auch die Erzählung von Bileam zu fassen, wie schon Maimonides bemerkte. So sagt auch Paulus 2 Kor. 12, 2. er wisse nicht, ob, was er erfuhr, äußerlich oder innerlich mit ihm vorging. Sehr passend sagt zu dieser Stelle Theod. Mopsuest.: δῆλον δε ἐντεῦθεν, ὥς ἒν εἰδει περιστερᾶς γενομενη ἥ τοῦ πνευματος καθοδος οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλα κατα τινα πνευματικην θεωριαν ὤφθη μονῳ τῷ Ἰωαννῃ, καθως ἔθος ἦν τοῖς προφηταις, ἐν μεσῳ πολλων τα πᾶσιν ἀθεωρητα βλεπειν. Ἐπει περιττον ἦν το λεγειν, ως Ἰωαννης ἐμαρτυρησε λεγων τεθεᾶσθαι το πνεῦμα, εἰπερ ἅπαντας κοινωνους ἔσχε τῆς θεας τους παροντας. — Was nun diese Mittheilung des Geistes bei der Taufe betrifft, so ist zu bemerken, daß Christus allerdings von Anfang an mit der Gottheit verbunden war, allein selbstverläugnend mußte er den Gebrauch jener göttlichen, ihm verliehenen Kraft, von deren Besitz er wohl überzeugt war, anstehen lassen (Phil. 2, 6.; einen ἁρπαγμον, eine Beute sucht man schleunigst zu benutzen), bis die von Gott bestimmte Zeit seiner Würksamkeit gekommen war. — ὁ βαπτ. ἐν πν. ἁ. Die Johannestaufe stellte bildlich die Mit-

theilung der göttlichen Kraft dar, Christus giebt diese selbst, was kein Mensch kann.

V. 34. Ueber *υἱος τ. θ.* s. zu V. 18. *Ὁρᾷν* bezieht sich auf die Anschauung des Zeichens, daher Prät., *μεμ.* aber scheint ein Prät. zu seyn, das sich in die Gegenwart erstreckt, wie 3, 26. Vgl. über diesen Gebrauch des Perf. C. 5, 45. 20, 29.

V. 35. 36. Nunmehr geht der Evangelist zu Jesu selbst über, und leitet dieses wieder ein durch die Hinweisungen, die einst sein geliebter Lehrer, der Täufer, auf Jesum gegeben. — Der Täufer blieb von Jesu geschieden (C. 3, 22. u. 23.), da sein Beruf bloß das Vorbereiten der Empfänglichen auf ihn war. Er steht einst mit zweien seiner Jünger, dem Andreas und dem Johannes, und sieht Jesum daherkommen (Jesus war nämlich nach der Taufe in die Wüste nahe bei Jericho gegangen, wo er versucht wurde und dann am Jordan geblieben); von liebender Verehrung ergriffen, heftet er seinen Blick auf ihn (*ἐμβλεπειν* V. 43. und macht seine Jünger auf ihn aufmerksam. Daß der *ἀλλος μαθητης* der Apostel Johannes ist, wird sehr wahrscheinlich daraus, daß alle Umstände so detaillirt angegeben sind, und auch sonst der Evangelist sich selbst nicht ausdrücklich bezeichnet, sondern aus Bescheidenheit seine Persönlichkeit zurücktreten läßt (Joh. 13, 23. 18, 15. 19, 26. 35.). Wohl sagte der Täufer mehr noch als allein die hier angegebenen Worte.

V. 37—41. Jesus geht nachdenkend vor sich hin, die beiden Jünger eilen ihm nach, er schaut sich um, und fragt, was sie verlangen. — *Μενειν* für לין übernachten, Richt. 19, 9. Die Jünglinge sind zu bescheiden, als daß sie sich ihm sogleich als Begleiter aufdrängen wollten, sie wollen daher später zu ihm kommen. — Jesus, voll Liebe, nimmt sie sogleich mit. Es war vier Uhr, sie blieben, von Jesu angezogen, bis zum Abende. Dann entließ er sie, um erst den ausgestreuten Samen ruhig sich entfalten zu lassen.

V. 42. Viele *προσδεχομενοι την παρακλησιν τοῦ Ἰσραηλ* waren in Judäa (Luc. 2, 25. 23, 51.), für sie war es die größte Nachricht, die ihr Herz bewegen konnte, der Messias sei gekommen. Auch Simon war ein solcher, daher eilt Andreas sogleich zu ihm, um seine Freude zu theilen. *Πρῶτος* für *προτερος* bezieht sich entweder darauf, daß beide Jünglinge den Simon auf-

suchten, und Andreas zuerst ihn fand, oder daß beide ihre Freunde aufsuchten, und Andreas dabei zuerst auf seinen Bruder stieß.

V. 43. Jesus nach seiner tiefen Menschenkenntniß durchschaut den Petrus, so wie er ihn ansichtig wird, er sieht in ihm jene Eigenschaft der raschen Kühnheit, die freilich auch damit verbunden war, daß er sich zuviel zutraute, er sieht vorher, daß dieser Charakter, geläutert und geheiliget vom heiligen Geist, zur Gründung der christlichen Gemeinde besonders geeignet seyn würde. So wie nun Morgenländer überhaupt, und insbesondere auch die Hebräer (s. d. Söhne Jakobs, 1 Mos. 30.), für ihre Kinder die Namen von besondern ihre Geburt begleitenden Umständen entlehnen, so lieben sie auch, sich später von gewissen Ereignissen Beinamen beizulegen (Joseph in Aegypten, 1 Mos. 41, 45.). Auch die Rabbinen pflegten ihren Schülern nach ihren Eigenschaften gewisse Beinamen zu geben. Bash., Clavis Talm. p. 52. So benennt denn auch hier Jesus den Simon mit einem Beinamen, der seinen Charakter ausdrückt. כֵּיפָא, ܟܺܐܦܳܐ der Stein, der Fels. Vergl. den Beinamen des Johannes und Jakobus, Marc. 3, 17. — Es frägt sich, ob Jesus das *υἱος Ἰωνᾶ* hinzusetzt, um auch in diesem Namen auf die Bedeutung anzuspielen. Dann müßte man יוֹנָה in der Bedeutung „Unterdrückung" nehmen, die es im Hebräischen und Rabbinischen hat „du Sohn der Unterdrückung sollst ein Felsenmann werden." Indeß pflegen auch die Juden überhaupt in der feierlichen Sprache den Namen des Vaters mit hinzuzufügen, so gewiß Matth. 16, 17. Joh. 21, 17.

V. 44. 45. Ueber *ἐπαυριον* s. zu V. 29. Vom See Tiberias, in welcher Gegend Jesus geblieben war (s. zu V. 36.), bis Kana war eine Entfernung von 22 Stunden. Vorher aber schließen sich noch einige eifrige Jünglinge an den Erlöser an, die aus der Gegend am See waren. Bethsaida, ein anderes als jenes Luc. 9, 10., welches zum Unterschiede den Beinamen Julias führte. Dieses Bethsaida lag am See dicht bei Kapernaum.

V. 46. Nathanael wahrscheinlich dieselbe Person mit dem Apostel Bartholomäus, denn die Andern, die hier genannt werden, finden sich nachher unter den Aposteln, nur Nathanael nicht. Nun findet sich Luc. 6, 14. bei der Aufzählung der Apostel mit dem Philippus ein Bartholomäus zusammengestellt, wogegen Johan-

nes nirgend eines Bartholomäus gedenkt, aber C. 21, 2. den Nathanael unter den *μαθηταις* nennt. בַּר תָּלְמַי Sohn des Ptolomäus ist bloß Zuname. Philippus nennt Jesum *ἀπο N.*, weil dessen Aeltern dort wohnten und er von der zufälligen Geburt in Bethlehem nichts wissen mochte.

V. 47. 48. Galiläa an der Grenze der Heiden gelegen, war auch mit von den Heiden bewohnt; vielleicht veranlaßte dies auch, daß die dortigen Juden weniger streng in der Gesetzbefolgung waren. Daß das Land besonders verachtet war, sieht man aus Matth. 26, 69, 71. Joh. 7, 52. Nach der letzteren Stelle möchte man auch schließen, daß die Galiläer sich weniger mit dem rabbinischen Studium beschäftigten, was sie nach pharisäischen Begriffen zu *ἰδιωταις* machte. Wenigstens wurden sie schon wegen ihrer schlechten Aussprache verachtet; es hieß, daß sie die לְשׁוֹן חָכְמָה Sprache der Gelehrten, gar nicht verständen (s. Buxt. Lex. s. v. גָּלִיל). Ja die Talmudisten haben das Sprüchwort: גְּלִילָאָה שְׁרִיתָא „der Galiläer ist ein Block." Und auch Chrys. bemerkt: *οἱ ἐκ τῆς Γαλιλαιας ὀντες ἀγροικοτερον πως κ. παχυτερον διεκειντο.* Der schlichte Phil. läßt sich auf keine schriftkundige Untersuchung ein, er beruft sich auf den unmittelbaren Eindruck, den er empfangen. Euth.: *ἑλκει τοῦτον ἐπι τ. Χον, ὡς αὐτικα πεισθησομενον, εἰ μονον γευσεται τῆς διδασκαλιας και ὁμιλιας αὐτοῦ.* Auch Nathanael zeigt sich als kein pharisäisch Eingebildeter. Denn ein solcher würde von vorn herein (Joh. 7, 52.) wegen jenes Vorurtheils es für unmöglich gehalten haben, daß der Galiläer Jesus der Messias seyn könne. Auf diese schlichte Wahrheitsliebe nimmt nun auch Christus im Folgenden Rücksicht. — *Ἰσραηλιτης* Ehrenname, ein ächter Nachkomme der Patriarchen. *Δολος* soviel als *ὑποκρισις*, 1 Theff. 2, 3. Sir. 1, 30. (34.), als Einer, der innerliche Frömmigkeit hat. Vergl. *ἀδολως* bei Xen., Cyrop. N. 4. 11.

V. 49. Nathanael, voll wahrer Demuth, ist sich eines aufrichtigen Suchens nach Wahrheit bewußt. Er wird überrascht davon, daß Jesus dies anerkennt. Jesus will ihm nun zeigen, daß er würklich seine Gesinnung kenne. Er bezieht sich auf den Zustand Nathanaels unter dem Feigenbaum. Nathanael muß damals gerade in einer solchen Gemüthsstimmung gewesen seyn, daß Christus sich darauf berufen konnte, um zu zeigen, daß er ihn

mit Recht für aufrichtig fromm halte. Es bietet sich nun die Vermuthung dar, daß Christus auf übernatürliche Weise das Herz des Nathanael erkannte, als er sich in jenem Zustande befand. Die Worte Christi indeß weisen nur auf ein äußeres Beobachten hin, nämlich daß Christus etwas Aeußeres an ihm beobachtet hatte, welches dem tieferen Menschenkenner einen Blick in sein Inneres gewährte. Nun läßt sich aus talmudischen Stellen zeigen, daß die Juden unter schattigen Bäumen das Gesetz zu studiren und über religiöse Gegenstände nachzudenken pflegten. Es läßt sich also mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Jesus jenen aufrichtigen jungen Mann bei einer solchen Beschäftigung oder beim Beten beobachtet und die Inbrunst seines Herzens erkannt hatte. Man könnte auch mit Chrys. annehmen, daß Christus bemerkt habe, Nathanael glaubte, Philippus, der vielleicht früher zu Christo herzugetreten, habe über Nathanaels Gesinnung gesprochen, und Christus wolle nun den Nathanael darauf verweisen, daß er nicht durch äußeren Bericht Kunde von seinem Zustande erhalten habe.

V. 50. Da schon das Innere des Nathanael angeregt und zum Glauben geneigt war, so macht dieser Blick des Erlösers in sein Herz den tiefsten Eindruck; er erkennt sofort ihn für den Messias an. Ueber *υἱὸς τ. ϑ.*, welches hier noch durch *ὁ βασ. τ. Ἰ.* erklärt wird, s. zu V. 18.

V. 51. 52. Der Erlöser erkennt diese Bereitwilligkeit des Glaubens an, er sieht aber auch zugleich, daß Nathanael noch niedere Erwartungen vom Messias hat: er will ihn zu erhabeneren Erwartungen hinleiten. — Nehmen wir die folgenden Worte buchstäblich und beziehen wir sie auf gewisse Engelerscheinungen im Leben Christi, im Garten von Gethsemane u. a., so läge eben hierin nichts, was den sinnlicheren Israeliten zu geistigeren Erwartungen hinleiten könnte, davon abgesehn, daß es sich sehr fragt, ob die Apostel immer Zeugen der Engelerscheinungen Christi waren. Dazu kommt, daß der geöffnete Himmel kaum irgend wo buchstäblich verstanden werden kann. In der Stelle Matth. 3, 16. und Apg. 7, 56. erscheint dem Täufer und dem Stephanus in einer inneren Anschauung, nicht äußerlich, der Himmel geöffnet, was in der letzten Stelle ganz offenbar ist, und der geöffnete Himmel ist Bild des aufgethanen Reichs der überirdischen Weltordnung. Die

Re-

Redensart $\dot{\alpha}\nu\alpha\beta$. und $\varkappa\alpha\tau\alpha\beta$. ist elliptisch, für $\varkappa\alpha\tau\alpha\beta$. $\dot{\epsilon}\pi\iota$ X. $\varkappa\alpha\iota$ $\pi\alpha\lambda\iota\nu$ $\dot{\alpha}\nu\alpha\beta$. So wie nun die Engel überhaupt die zwischen der höheren und niederen Weltordnung vermittelnden Wesen sind, so geben wir am natürlichsten auch hier den Worten den Sinn: ihr werdet die unsichtbare Welt aufgethan und die niedere Welt aus der höheren Kräfte empfangen, und die höhere wieder zur niederen sich herablassen sehen. Eine solche Verbindung Gottes mit den Gläubigen wird ja auch durch die Vision der Himmelsleiter bei Jakob, 1 Mos. 28, 12. angedeutet, wo es ebenfalls heißt, daß die Engel hinauf und herab stiegen. Trefflich sagt Luther zu dieser Stelle: „Darum so muß man auf geistliche Weise diese Historie deuten. Da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getreten ist, da hat sich der Himmel aufgethan, und bleibet offen, und ist seit der Zeit her nie zugethan, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit den leiblichen Augen nicht sehen. Es schwebet Christus über uns, aber unsichtbarer Weise. — Das will Christus sagen: Ihr seid nun himmlische Bürger, und habt nun eure Bürgerschaft droben im himmlischen Jerusalem, und seid in Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu euch auf- und abfahren. Nun ist Himmel und Erden ein Ding worden, und ist eben so viel, als säßet ihr droben und die lieben Engel dienten euch." Auch Calvin: multum autem errant meo iudicio, qui anxie quaerunt tempus et locum, ubi et quando Nath. et reliqui coelum apertum viderint. Potius enim quiddam continuum designat, quod semper extare debebat in eius regno. Fateor quidem aliquoties discipulis visos fuisse angelos, qui hodie non apparent. — Sed si probe reputemus quod tunc factum est, perpetuo viget. Nam quum prius clausum esset regnum Dei, vere in Xo apertum fuit. — $Y\acute{\iota}o\varsigma$ $\tau o\tilde{\upsilon}$ $\dot{\alpha}\nu\vartheta\varrho$. ist im A. T. feierliche Umschreibung von $\dot{\alpha}\nu\vartheta\varrho\omega\pi o\varsigma$. Christus bezeichnet sich mit dieser feierlichen Benennung von Seiten seiner Menschheit wie durch $\upsilon\acute{\iota}o\varsigma$ τ. ϑ. von Seiten des Seyns Gottes in ihm. Es bezeichnet also dieser Ausdruck den urbildlichen Menschen, den, der die Idee der Menschheit ausdrückt; diese Emphase zeigt sich z. B. in Stellen, wie 5, 27. Indeß schloß sich an diese Benennung eben sowohl als an die $\upsilon\acute{\iota}o\varsigma$ τ. ϑ. der Begriff Messias an, nach Dan. 7, 13. Das Volk ahnet auch diese Bedeutung, s. Joh. 12, 34. Ganz ausdrücklich wollte sich aber auch Christus

Hebr 2, 6. Marc 2, 27.

nicht für den Messias erklären, weil dann das unreine politische Interesse solche an ihn gefesselt haben würde, die ohne Herzensbedürfnisse waren, s. Joh. 6, 15. Vgl. Scholten, de appellatione *τ. υ. τ. ἀ.*, Traj. ad Rhen. 1809. — Sehr passend schließt Johannes gerade an diesen Ausspruch das folgende Capitel, wo die wunderbaren Thaten Jesu als eben so viele Erweise jenes nun eingetretenen genauen Verkehrs zwischen Himmel und Erde erzählt werden.

Capitel II.

V. 1. Beschreibung des ersten Erweises der Christum begleitenden göttlichen Kraft und Macht. — Es frägt sich zuerst, worauf sich *τριτη ἡμ.* bezieht. Die Meisten nehmen an, daß es der dritte Tag seit der Gesandtschaft an Johannes gewesen sei, V. 35. sei der zweite und eben deswegen das *ἐπαυρ.* dort zu übersetzen „den nächsten Tag." Allein dies geht schon deswegen nicht, da C. 1, 44. noch ein *ἐπαυριον*. Am natürlichsten bezieht man es auf das letzte *ἐπαυριον* V. 44.: an jenem Tage blieb Jesus noch am See, weil er noch jene Jünger zu sich gesellte; vom galiläischen See bis Kana ist etwa zwei Tagereisen, so konnte Jesus am dritten Tage in Kana seyn.

V. 2. Joseph, der Vater Jesu, wird nie weiter in der Geschichte erwähnt, er scheint gestorben gewesen zu seyn. *Ἐκληϑη* vielleicht für das Plusquamp. „er war eingeladen gewesen" (wie dieses auch bei Profanscr. und namentlich bei Nachholungen, wie 4, 44. 18, 13.), so daß er eben C. 1, 44. deshalb hatte nach Galiläa reisen wollen; da Jesu Mutter schon da war (wahrscheinlich auch die Brüder, nach V. 12.), ist dies wahrscheinlich.

V. 3. Die Absicht der Mutter bei dieser Anzeige wird aus dem Verlaufe der Geschichte klar. Sie wollte, daß Jesus auf wunderbare Weise Wein herbeischaffen sollte. Man könnte nun einwenden, nach Marc. 3, 31—35. schien es doch, daß die Mutter eben so wie die Brüder (Joh. 7, 5.) noch nicht an Jesu höhere Würde geglaubt habe, dann sei es gerade am unwahrscheinlichsten, daß sie bei einer so unbedeutenden Veranlassung ein übernatürliches Wunder verlangt haben sollte. Daß Maria nicht an Jesu

höhere Würde geglaubt habe, geht aus jener Stelle nicht hervor, auch Joh. 7, 5, ergiebt sich aus der Erzählung selbst, daß Johannes *πιστευειν* in einer höhern Gradation gebraucht, daß die Brüder wohl glaubten, aber nur mit Schwanken, und so war es auch bei Maria. Schon die Zeichen bei der Geburt des Erlösers mußten einen bleibenden Eindruck veranlassen, allein wer sich aus seinem eigenen Leben erinnert, wie die augenscheinlichsten Gebetserhörungen und Erfahrungen einer besonderen Vorsehung mit der Zeit ihre Kraft für den Menschen verlieren und dem Zweifel Raum geben, wird leicht begreifen, wie die, welche Jesu menschliche Entwickelung und seinen unscheinbaren Wandel, für dessen ächt göttlichen Charakter ihr Sinn noch nicht geöffnet war, stets vor Augen hatten, auch wieder an seiner höheren Würde zweifeln konnten (ein solcher schwankender innerer Zustand der Maria wird eigentlich auch durch die sinnvollen Worte Luc. 2, 51. ausgedrückt), wenigstens ihren Glauben durch neue Zeichen gestärkt wünschten. Dies ist ja eine allgemeine menschliche Erfahrung. Nun mochte wohl die Mutter schon mehrmals, vielleicht auch von mütterlicher Eitelkeit nicht ganz frei, wunderbare Würkungen von ihrem Sohne geheischt haben. Auch bei dieser Gelegenheit, wo die Verlegenheit groß war und ihr die Abhülfe durch Jesum nahe lag, fordert sie ihn dazu auf. Wenn ihr Inneres überhaupt noch nicht den ächt göttlichen Sinn hatte, so konnte sie um so weniger unterscheiden, welche Veranlassung zum Wunderthun würdig genug für den Gottessohn wäre.

V. 4. *Ὡρα* bei Johannes wie *καιρος* heißt die zur göttlichen Würksamkeit Jesu bestimmte Zeit, Joh. 7, 30. 17, 1.; auch Matth. 14, 15., wozu s. Fritzsche, ist *ὡρα* gleich *καιρος*. Weil diese noch nicht gekommen war, giebt Jesus seiner Mutter, die dafür keinen Sinn hatte, eine rügende Antwort. *Ἡκει* für das Prät., auch 8, 42. So wird *ἡκω*, *ἀκουω* u. s. w. gebraucht, s. Heind. ad Protag. p. 463. Die Redensart *τι ἐμοι κ. σ.* ist wörtliche Uebertragung des hebr. מַה־לִּי וָלָךְ. Sie kommt im A. T. vor Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. 1 Kg. 17, 18. 2 Kg. 3, 13., und im N. T. Matth. 8, 29. 27, 19. Marc. 1, 24. Als die Grundbedeutung erscheint: „Was haben wir Gemeinsames? Unsere Beziehungen sind ganz verschieden." Der persische

Uebersetzer gut: جه كار داري بامن „Was mischest du dich in meine Angelegenheiten?" Sie wird dann gebraucht, um anzuzeigen, daß man von Jemandem nicht gestört, nicht gehindert seyn wolle. Einen Tadel schließt sie immer in sich, obwohl oft nur einen freundlichen, 2 Sam. 16, 10. So will denn Jesus auch zu seiner Mutter sagen: Mische dich nicht in meine Angelegenheiten, wir verfolgen verschiedene Zwecke, du verstehst mich nicht. Das Rügende in diesen Worten ist Christo ganz angemessen, der von Seiten seines Berufs sich über alle menschlichen Verhältnisse erhebt, obwohl er sonst ihnen sich unterwirft (Luc. 2, 51.). Vgl. Marc. 3, 33. Luc. 11, 27, 28. und auch Christi Worte zu Petro, Matth. 16, 22, 23. Die Anrede *γυνη* ist keinesweges verächtlich, vielmehr feierlich, wie auch Joh. 19, 26. Bei Dio Cassius, Hist. 51, 12. redet Augustus die Kleopatra an: *θαρσει, ὦ γυναι, και θυμον ἐχε ἀγαθον.*

V. 5. 6. Wie bei Jesu überall die liebende Herablassung zu den Schwächen der Menschen bemerkbar wird, so auch hier. Der Evangelist erzählt kurz. Wahrscheinlich hatte Jesus nachher der Mutter zu verstehen gegeben, obwohl seine göttliche Macht eigentlich nicht irdischen Zwecken dienstbar sei, so wolle er doch ihren Wünschen nachgeben. — *Καθαρισμος,* das Händewaschen vor und nach Tische, Matth. 15, 2. Einige Juden waren so streng dabei, daß R. Aser (Talmud, Tract. Sotah f. 4.) den Ausspruch that: „Wer mit ungewaschenen Händen Speise nimmt, ist als wenn er Hurerei triebe." *Κατα,* zufolge, wie Luc. 1, 9. *κατα το ἐθος,* s. Winer, Neutestamentliche Sprachlehre, S. 163. Jede *ὑδρια* faßte 7 bis 10 Maas.

V. 8. *Τρικλινιον* ein aus 3 *κλιναις,* 3 Reihen Polstern, bestehendes Zimmer. Der Vorsteher darüber und Anordner des Mahls hieß auch bei den Römern tricliniarches. Petron., satyr. §. 27.: tricliniarches experrectus lucernis occidentibus oleum infuderat. Er ist nicht zu verwechseln mit dem *συμποσιαρχης,* modiperator bei den Römern und Griechen, der aus den Gästen gewählt wurde, um Ordnung beim Mahl zu erhalten.

V. 10. *Μεθυσκω* nicht bloß „trunken werden," sondern „sich satt trinken, genug getrunken haben." So Sir. 1, 16. 32 (35), 13. Philo, de plant. Noae p. 234. Fr.: *ἐστι τοινυν*

το μεθυειν διττον, ἑν μεν ἶσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἑτερον δε ἶσον τῷ ληρεῖν ἐν οἰνῳ. Vielleicht hat es indeß auch hier die engere Bedeutung, dann ist aber nicht darauf zu schließen, daß die Gäste würklich trunken waren, denn der *ἀρχιτρ.* spricht nur von dem, was gewöhnlich geschieht.

V. 11. *Δοξα,* Offenbarung der ihm beiwohnenden göttlichen Macht. *Ἐπιστευσαν.* Johannes gebraucht dies Wort von verschiedenen Graden des Glaubens. So wie hier, auch unten V. 22., C. 11, 15. 13, 19. Richtig Origenes: *ἀντι τοῦ ἐβεβαιωθησαν. Την γαρ πιστιν, ὡς ἐπι το πολυ μᾶλλον, ἐπι τῆς βεβαιωσεως λεγει.* Chrysostomus: *ἐπιστευσαν εἰς αὐτον, οἱ και προ τουτου θαυμαζοντες αὐτον.* Es zeigt sich hieraus auch, wie sehr diejenigen irren, welche meinen, das Wunder habe keinen würdigen Zweck gehabt. — Dr. Paulus meint, Jesus habe Wein mit sich gebracht, um die Gäste durch die unvermuthete Hervorbringung desselben zu überraschen und so einen Hochzeitsspaß zu veranlassen. Die ernste feierliche Anrede Jesu V. 4. will Paulus „im Tone des Scherzenden" gesprochen wissen, der die Mutter abhalten will, ihm nicht durch Vorschnelligkeit den beabsichtigten Spaß zu verderben. Die *δοξα* soll seyn „die freie Humanität Jesu," zu der man „Zutrauen gewann" (*ἐπιστευσαν*) „weil man sich vom Messias einen drückenden Ernst prognosticirte." !!

V. 12. Kapernaum, nicht weit vom Einflusse des Jordan in den See Genesareth, heißt Matth. 9, 1. *ἰδια πολις,* vgl. Marci 2, 1. Wahrscheinlich trat Christus dort im Hause des Petrus ab, Matth. 17, 24. *Ἀδελφοι τοῦ Ἰησοῦ* sind nach Einigen Verwandte, Vettern, nach Andern Brüder Jesu. Der Streit darüber ist dadurch noch nicht als abgeschlossen zu betrachten, daß die meisten Neueren sich für das Erstere entschieden haben, Semler, Storr, Gabler, Eichhorn, Hug, Pott (s. d. ausführl. Unters. prolegg. ad ep. Iac.). Sehr wichtige Gründe sprechen auch dagegen (vgl. Fritsche, Comm. in Matth. p. 480.). Die beste Auskunft wäre unstreitig die, anzunehmen, daß Klopas ein Bruder des Joseph und Mann der Maria, der Schwester der Mutter Jesu, kinderlos starb, und nun der Vater Jesu, Joseph, die hinterlassene Wittwe seines Bruders nach dem Heirathsrechte hei-

rathen mußte; in diesem Falle wären die ἀδελφοι würkliche Brüder Jesu, und der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus, wäre doch ein und derselbe mit dem ἀδελφος τ. κ. Allein diese, von Theophylakt vorgebrachte Hypothese ist gar zu gekünstelt. Wir halten unter diesen Umständen die Untersuchung nicht für geschlossen, nehmen aber doch die Bedeutung von ἀνεψιοι an.

V. 14. Außerhalb der drei Vorhöfe des Tempels war noch ein großer äußerer Raum, der einen gepflasterten, unbedeckten, von einem großen Säulengange umgebenen Platz enthielt. Dieses war der Vorhof der Heiden. Denn diesen Platz trennte ein Gitterwerk, zu dem man auf vier Stufen hinaufstieg, vom innern Tempel, und an dem Eingange dieses Gitters fand sich eine Inschrift, daß kein ἀλλοφυλος weiter vordringen dürfe. — Nun hatten viele Israeliten, namentlich die ausländischen Festbesucher, keine Gelegenheit, das Opfervieh zum Tempel mitzubringen. Daher hielten sich sowohl Verkäufer von Vieh, als auch von Salz, Mehl u. a. in diesem Vorhofe auf, welche Buden (חֲנֻיוֹת) hier hatten. Es entstand nun dadurch oft so viel Geräusch, daß die Betenden dadurch gestört wurden. Der Bedarf an Vieh war ja so groß, daß man an einem Pascha 255,500 Paschalämmer zählte (Jos., de bello Iud. l. 6. c. 9. §. 3.). Die Wechsler hielten sich theils dort auf, um überhaupt mit starkem Wucher (s. Stellen des Talmud bei Lightfoot zu Matth. 21, 12.) Münzen zu wechseln, theils wohl auch um Darlehn vorzustrecken, Matth. 25, 27., wobei denn auch Betrügereien vorkamen, und dies alles im Hause Gottes.

V. 15. Christus handelt hier in der Auctorität seines Messiasberufs. Er war gekommen, die Theokratie überhaupt zu läutern. Gleich beim Antritt seines Lehramtes offenbart er nun die ernste Bedeutung dieses seines Berufs. Wenn die Masse jener Menschen ihm weicht, so ist dies gewiß weniger für die Würkung seiner äußerlichen Züchtigung zu halten, als vielmehr für die Würkung seines heiligen prophetischen Ernstes, und des strafenden Gewissens, was jenen Leuten ihr Unrecht aufdeckte. Man muß auch dabei auf die hohe Ehrerbietung Rücksicht nehmen, welche die Juden vor jedem Religionslehrer hatten, und die durch den Stolz der pharisäischen Gelehrten stets unterhalten wurde.

V. 16. 17. Zu bemerken ist, wie Johannes auch hier individualisirt. Zu den Taubenhändlern spricht Jesus am gelindesten. — Aus Ps. 69, 10. Ἐμνήσθησαν eine Formel, deren sich Johannes öfter bedient, wenn er alttestamentliche Stellen anführt, C. 12, 16. Sie bezeichnet klar, wie in manchen neutestamentlichen Citaten das ἵνα πληρωθῇ zu verstehen ist. Nämlich obgleich diese und ähnliche Formeln öfter ein eigentliches Erfülltwerden einer Weissagung anzeigen, so bezeichnen sie doch auch oft, wie hier, nur eine Anwendung alttestamentlicher Stellen. So deutlich Matth. 13, 14. 15, 7. 21, 16. Joh. 6, 45. 7, 38. Apg. 28, 25. (wo das καλῶς so aufzufassen ist wie Joh. 13, 13.), wohin dann auch zu rechnen ist die Anführung Matth. 2, 17, 18, 15. Deutlich spricht auch dafür Joh. 18, 9. (Vgl. Steudel über das Citat in diesen Stellen, in Bengels Archiv, Bd. 7. St. 2. S. 424. Ueberhaupt vgl. Knapp, Scripta, S. 608.). Die Rabbinen und die Juden überhaupt, welche durch oftmaliges Anhören oder Lesen der in den Synagogen vorgetragenen Bibelabschnitte sich viele Stellen genau eingeprägt hatten, pflegten auch bei Dingen des gewöhnlichen Lebens und noch mehr in religiösen Dingen öfters das, was sie sagen wollten, in biblischen Redensarten zu sagen, oder biblische Parallelen (simile ex simili) beizubringen, wie dies auch bei bibelkundigen Christen der Fall ist. So z. B. heißt es im Talm. (Tr. Sota, c. ult.): „Seitdem der Tempel verwüstet, hat שָׁמִיר (ein fabelhaftes Thier, s. Buxt., lex. Talmud.), haben die Gnadenströme Gottes und die gottesfürchtigen Männer aufgehört, wie geschrieben steht Ps. 12, 2." Talm. Tr. Pesachim f. 49, 2.: „Ein חָכָם darf keine Tochter der Unstudirten heirathen, denn von diesen steht geschrieben: Verflucht ist: wer mit einem Vieh Beischlaf treibt." Tr. Berachoth, f. 10, 2.: „Wer erst ißt und trinkt und hintennach betet, von dem ist geschrieben 1 Kg. 14, 9: Du hast mich hinter deinen Rücken geworfen." In Halichot Olam ed. Bashuysen l. 1. §. 3.: „R. Jehuda verband sich mit Mehreren zur Abfassung der Rechtssätze; dies geschah aber nicht eher, als bis die Juden unter Antonin Frieden hatten וְסָמְכוּ עַל מִקְרָא שֶׁכָּתוּב עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה dabei stützten sie sich auf das Schriftwort: Nun ist es Zeit dem Herrn Opfer zu bringen." Auch die morgenländischen Christen citiren auf diese Weise die Schrift. Barhebräus, Chron. p. 326. heißt es von den Einwohnern der zer-

störten Stadt Edessa: ܟܕ ܚܙܘ ܠܚܡܬܐ ܗܝ ܕܢܒܝܐ ܐܡܪ ܕܠܚܡܬܐ ܕܡܪܝܐ ܐܣܝܒܪ ܡܛܠ ܕܚܛܝܬ „Sie sahen den Zorn, von dem der Prophet sagt: Ich trage den Zorn Gottes, weil ich gesündigt habe.“ Auch die Muhammedaner citiren ähnlich den Kuran, um gewisse Facta mit allgemeinen ähnlichen religiösen Aussprüchen in Verbindung zu setzen mit der Formel: بموجب ما قال تعالى „zufolge dessen was der erhabene Gott sagt.“ — Diese Bemerkung ist jedoch keinesweges auf alle neutestamentliche Citate alttestamentlicher Stellen anzuwenden. Zufolge Joh. 12, 16. müssen wir annehmen, daß nach Christi Verherrlichung und der damit zusammenhängenden Erleuchtung der Jünger durch die Mittheilung seines Geistes, ihnen sein ganzes Leben in einem höhern Zusammenhange erschien, und sie auch die Beziehung desselben zu der vorbereitenden Anstalt des A. T. erkannten. Vermöge dieser Einsicht erkannten sie nun auch würkliche Andeutungen der prophetischen Aussprüche auf die Erscheinung Christi. So eben Joh. 12, 16. Ueber die Art, in welcher dieses eine Weissagung war, s. z. d. St.

Wir kommen nun auf die Frage, ob die Tempelreinigung, die hier Christus am Anfange seines Lehramts verrichtete, dasselbe Factum ist mit der von Matth. 21, 12. und Luc. 19, 45. bei der dritten Paschafeier Christi erzählten, wie zuerst Camerarius annahm, dann Ziegler, Lücke, oder ob dasselbe Factum zweimal vorfiel. Dafür, daß es einmal vorfiel, kann man anführen: 1) daß die einzelnen Umstände keine Verschiedenheit beweisen; 2) daß sich vielleicht auch sonst solche chronologische Differenzen nachweisen lassen; 3) daß es nicht wahrscheinlich sei, daß dasselbe Factum zweimal ganz auf dieselbe Weise vorgefallen seyn sollte. Den ersten Grund geben wir zu, die andern beiden bestreiten wir. Was den zweiten Grund betrifft, so könnte man sich insbesondere darauf berufen, daß nach Schleiermacher Luc. 7, 36—50. dasselbe Factum erzähle, welches Joh. 12, 1—8. und Matth. 26, 6—13. Lucas versetze es in den Anfang der Lehrzeit Christi, die Andern in die Leidenszeit. Hier sei die chronologische Abweichung eben so stark. Wiewohl sich nun für diese Ansicht viel sagen läßt, so ist es uns dennoch wahrscheinlicher, daß Luk. ein anderes Fac-

tum erzählt, als Joh. und Matth. und ist dem so, so haben wir kein sicheres Beispiel einer so bedeutenden chronologischen Differenz. Auch kann man nicht wohl sagen, daß eine zweimalige Tempelreinigung etwas Unwahrscheinliches habe. Vielmehr wäre es ganz in der Ordnung, wenn Christus, so oft er in den Tempel trat, jenem Unwesen gesteuert hätte. Gewiß mußte ihm auch bei seinem zweiten Auftreten sein unterdeß gestiegenes Ansehn und die Erinnerung an seinen frühern heiligen Ernst zu Hülfe kommen. Positiv läßt sich dafür, daß die Tempelreinigung, die Matthäus und Lukas erzählen, eine andere sei, eben auch darauf verweisen, daß diesmal, da Jesu Ansehn schon begründeter war, keines Einspruchs in jene heilige Handlung Erwähnung gethan wird.

V. 18. Die Pharisäer erkannten an, daß ein göttlicher Gesandter auch das Recht habe, nach Art der alten Propheten die Theokratie zu reinigen. Man sieht, daß sie anerkannten, daß auch Christus jene Handlung in göttlicher Auctorität verrichtet haben wollte, darum machen sie ihm sein Recht als Prophet nicht streitig, sie verlangen nur eine Ausweisung über seine göttliche Sendung. *Δεικν.* wie *ἀποδ.* oder *ἐπιδ.* exhibere, 1 Makk. 6, 34. Herodian, Hist. II. 4. *ἐπιδειξαμενος πολλα σωφρονα κ. χρηστα ἐργα.* Eben so Joh. 10, 32. *Ὁτι* hat hier die Bedeutung des quandoquidem, wie auch das hebräische כִּי. So Joh. 9, 17. 7, 35. Marc. 1, 27.

V. 19. Betrachten wir die Umstände, unter denen der Erlöser diesen Ausspruch that, so möchten wir geneigt seyn, einen andern Sinn seiner Worte vorauszusetzen als den, welchen Johannes ihnen beilegt. Christus hatte den Sitz der alten Theokratie durch jenen Prophetenact gereinigt. Zur Beglaubigung seiner Auctorität für diese Handlung sich auf seine dereinstige Auferstehung zu berufen, noch dazu vor den pharisäischen Juden, scheint sehr unpassend. Weit näher liegt es daher, *ναος* hier als die Bezeichnung des ganzen äußerlich-theokratischen Cultus anzusehn, und anzunehmen, daß Christus sich darauf berufe, daß er, wenn auch das ganze alte Gottesreich untergehe, vermögend sei, in geringer Zeit eine neue geistliche Schöpfung daraus hervorgehn zu lassen. Auf diese große durch ihn zu bewürkende Umwandelung des alten Cultus beruft er sich ja auch in jenem Gespräch mit der Samariterin C. 4, 21. Auf eine solche Erklärung würde uns

auch leiten das gänzliche Mißverstehn der Juden, die wohl hätten merken können, ob Christus auf seinen Leib oder auf den Tempel wies, und insbesondere auch die positive Deutung, welche die Juden seinem räthselhaften Ausspruche beilegten, Marc. 14, 58., daß er statt des *ναος χειροποιητος* in drei Tagen habe einen *ἀχειροποιητος* erbauen wollen. Es wäre alsdann anzunehmen, daß Johannes erst nach der Auferstehung, wie er selbst sagt, wegen der Zeitangabe von drei Tagen dazu veranlaßt worden sei, dem räthselhaften Ausdrucke eine Beziehung auf Christum selbst beizulegen. (Dadurch, daß Hos. 6, 2. von einem Beleben am dritten Tage die Rede ist, läßt sich Mercerus verleiten, sogar dort aperte eine Weissagung auf die Auferstehung Christi zu finden.) So fassen den Ausspruch Henke, Herder, Lücke u. A. Vgl. bes. Herder, von der Auferstehung, S. 76 — 78. Indeß läßt sich die Auslegung, die der Evangelist selbst giebt, nicht nur recht wohl rechtfertigen, sondern es findet auch jene andere einige Hindernisse. Wenn nämlich Jesus *δεικτικῶς*, wie wir doch annehmen müßten, gesagt hätte *τον ναον τοῦτον*, so hätte er doch nothwendig den Mißverstand erzeugt, daß er eben von dem Aufbau des äußeren Tempels rede, und was noch mehr ist, wie konnte Jesus bloß den jüdischen Cultus meinen, wenn er dabei auf den äußeren Tempel hinwies und nur solche Worte gebrauchte, die auf ein äußeres Niederreißen und Aufbauen sich bezogen? Das Demonstrativum *τοῦτον* widerstrebt der geistigen Erklärung des *ναος*. Besonders aber macht bei jener Auffassung das *ἐν τρ. ἡμ.* Schwierigkeit. Es soll bedeuten „in Kurzem", man beruft sich auf Luc. 13, 32. Hos. 6, 2. Dies ist aber ganz gegen die Sprache. Hos. 6, 2. steht keinesweges בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי an und für sich für eine kurze Zeit, sondern nach dem vorhergegangenen מִיֹּמָיִם. In diesem steht nun der Pluralis statt des Duals, wie dies schon die LXX. und der Arab. ausdrücken, *μετα δυο ἡμερας*. Es fand also derselbe Sprachgebrauch statt, wie in unserm: „zwei, drei", s. Jes. 16, 6. Eben so gebrauchen die Griechen nach rückwärts zu *χθες κ. πρωην* für haud ita pridem, schon bei Homer, Il. II. 303. *χθιζα τε και πρωϊζ'*. So verstehen es auch in der St. des Hosea alle Rabbinen. Eben dieselbe Formel ist nun bei Lukas analog ins Griechische übersetzt. Demnach kann nicht bewiesen werden, daß das *ἐν τρισιν ἡμεραις* so viel sei als *ἐν τριτῃ ἡμ.*, und daß dieses

dann soviel als „in Kurzem.“ Es läßt sich aber auch die von Johannes angegebene Auslegung gänzlich rechtfertigen. Daß die Juden, wenn Christus δεικτικῶς auf seinen Körper wies, ihn doch mißverstehen konnten, ist nicht so unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, erstens, daß jene Deutung auf den Körper ihnen gar zu fern lag, zweitens, daß ihr böser Wille öfter absichtlich mißverstand, in welchen Fällen sie dann auch Christus keiner Widerlegung würdigte. Was die falschen Zeugen betrifft, so hatten sie sicher nicht die oben angegebene geistige Auslegung im Sinne, sondern sie meinten vielmehr unter dem ἀχειροποιητον ναον einen vom Himmel herabgesunkenen Tempel. Daß aber Christus seine Auferstehung als Zeichen angab, darf nicht auffallen, wenn wir der neutestam. Auffassung der Auferstehungslehre eingedenk sind, nach der die Auferstehung der Schlußstein und die Versiegelung des ganzen Erlösungswerkes ist. Es ist daher nicht sowohl das Wunderbare im Factum der Auferstehung ins Auge zu fassen, als die Wichtigkeit derselben im Verhältnisse zum ganzen Erlösungswerke. Daß ferner Christus gerade den ungläubigen Juden die Auferstehung als Zeichen nennt, darf ebenfalls nicht Wunder nehmen, da es einerseits seine Absicht war, bei den Ungläubigen durch etwas so Unerwartetes Nachdenken zu erregen, andererseits gewiß der Erlöser auch die Jünger dabei im Auge hatte. Von vielem Gewicht für die alte Auslegung ist die Stelle Matth. 12, 38—41., und 16, 4., wo Christus ebenfalls den Pharisäern, da sie ein Zeichen fordern, seine Auferstehung nennt. Was endlich das stark Tropische und dadurch Räthselhafte des Ausdrucks betrifft, so dürfen wir nicht vergessen, daß es ein prophetischer Ausspruch ist. Prophetische Aussprüche Christi im N. T. haben aber alle, selbst wenn sie auf individuelle Umstände sich beziehn, etwas Dunkles. So Joh. 21, 18. u. 22. So auch der Vergleich mit Jonas, Matth. 12. u. 16. Auch muß man doch bei der Auslegung eines Ausspruchs Christi auf die Auctorität eines Jüngers etwas geben. — Sehen wir nun endlich auf die einzelnen Worte, so kann man nicht mit Lücke sagen, daß der Sprache Gewalt angethan wird, wenn man sich an die Auslegung des Johannes anschließt. Λυειν ist gleich καταλυειν (3 Esr. 1, 55. Aelian, Var. hist. 5, 6.) „zerstören.“ Zwei Imperat. oder ein Imp. und ein Futurum können im Hebräischen und Hellenistischen so mit einander verbunden wer-

den, daß der erste Imp. die Bedingung anzeigt, unter welcher der zweite Imp. oder das Fut. zu Stande kommt, Joh. 7, 52. Luc. 10, 28. (vergl. Winer, Neut. Sprachl. 2. A. S. 130.). Den Leib stellt auch Paulus (1 Kor. 3, 16, 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16.) als Tempel Gottes vor. Auch Philo nennt ihn *οἶκος τις ἢ νεως ἱερος ψυχῆς λογικῆς* (de opif. m. p. 94. ed. Pf.). Um wie viel mehr konnte Christus dem Tempel, den die Juden als den ewigen Sitz Gottes betrachteten, seinen Leib als den wahren Sitz der Gottheit gegenüber stellen (vergl. Suicer, Thes. s. v. *ναος* und Orig. in der schönen Stelle c. Cels. VIII. 19.). Auch bei den Juden finden wir schon eine ähnliche Idee. R. Mose Gerundensis sagt: קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים הוּא הַמָּשִׁיחַ מְקוּדָּשׁ מִבְּנֵי דָוִיד „das Allerheiligste ist der Messias, der vor den Kindern Davids ist geheiliget worden."

V. 20. Herodes hatte den zweiten Tempel so sehr erneuert, erweitert und verschönert, daß dies als ein neuer Bau betrachtet wurde. Er hatte den Bau im 18ten Jahre seiner Regierung angefangen, 22 Jahre vor Christi Geburt. Vollendet wurde er erst 64 Jahre nach Chr. Allein wahrscheinlich wurde der Tempelbau oft auf eine Zeit unterbrochen, sobald etwa wieder ein für sich bestehender Theil vollendet war. Und so war es wohl, als die Juden jenes sagten.

V. 21. 22. Ueber 21. s. V. 19. *Ἐπιστ.* ist so zu verstehn wie V. 11. w. m. s.

V. 23. 24. Die Wunder sollten die Menschen als Wegweiser auf das Göttliche, was in der Erscheinung des Erlösers lag, aufmerksam machen, damit sie nachher tiefer zu forschen veranlaßt würden. Allein fleischliche Menschen konnten auch mit einem äußern Wohlgefallen sich daran genügen lassen und nur im Auge haben, wie sich durch den so begabten Messias fremdartige Zwecke erreichen ließen. Diesen, bei denen Christus kein inneres Bedürfniß erkannte, gab er sich daher auch nicht hin. Ein Beispiel von solchen Menschen, obzwar von den Besseren unter ihnen, stellt sich in der folgenden Erzählung dar (S. d. Anrede des Nikod. 3, 2.). *Εἰς το ὀνομα* s. C. 1, 12. Das *πιστευειν* bezeichnet hier einen schwächeren Grad des Glaubens, den Anfang einer gläubigen Anhänglichkeit. So auch 7, 31. 8, 30. 11, 45.

Capitel III.

V. 1. 2. Unter den mancherlei Leuten, welche in Jerusalem auf Jesum aufmerksam geworden waren, war auch ein *ἄρχων*, Beisitzer des Synedriums (C. 1, 19.). Des Tages scheute er sich zu Jesu zu kommen, er wünschte wegen seines Standes mit seiner Anhänglichkeit verborgen zu bleiben (C. 7, 50.). Der Plur. *οἴδαμεν* bezieht sich wohl auf die Gleichgesinnten. Insofern nur, als er hier es ausspricht, erkannte er Jesum für göttlich an. Vergl. über diesen ganzen Abschnitt die treffliche Abhandlung von Knapp, Scripta varii arg. no. VI. Fabricius, comm. in Joh. 3, 1-21 Götting. 1825.

V. 3. Die Antwort Jesu scheint nicht zu passen. Allein Jesus sieht in das Herz des Nikodemus und greift den Grundirrthum seiner Gesinnung an, derselbe weiß nämlich nur von einem äußeren Gottesreich. Unstreitig war er aber ein Mensch, der schon Empfänglichkeit für das höhere Leben besaß, das zeigt sich schon an seiner Willigkeit, sich belehren zu lassen, sonst hätte ihn auch Christus vielmehr strafend behandelt. Es ist der Begriff der *βασ. τ. θεοῦ* zu erläutern. Die jüdischen Theologen betrachteten die himmlische Geisterwelt entweder unter dem Bilde einer Familie Gottes פָּמַלְיָא שֶׁלּוֹ, oder sie betrachteten sie unter dem Bilde eines Staates, die Engel als Fürsten und Bürger, Gott als den König. Ferner wußten die jüdischen Theologen von ihrer äußeren Theokratie, daß sie bestimmt sei, ein königliches Priesterthum und ein Gott geheiligtes Volk darzustellen (2 Mos. 19, 6.). Vermöge dieser ihrer Bestimmung betrachteten sie nun ihre Theokratie als ein irdisches Abbild jenes himmlischen Geisterstaates und nannten sie מַלְכוּת שָׁמַיִם, himmlischer Staat. Da jedoch offenbar war, daß die alte Theokratie diese ihre erhabene Bestimmung nicht realisirte, und da die Propheten auf die messianische Zeit als diejenige hingewiesen hatten, wo die Theokratie verherrlicht und ihrem wahren Zustande entgegengeführt werden würde, so benannte man sensu eminentiori das messianische Reich mit dem Namen מַלְכוּת שָׁמַיִם. So schon bei Daniel (C. 7.), im chald. Targum zu Jes. 40, 9., in dem Medrasch zu Schir Haschirim und sonst öfter. Gleichbedeutend nun mit dieser Benennung waren auch die Namen עָלְמָא עִילָּאָה, höhere Welt, עוֹלָם הַבָּא, zukünftige Welt, יְרוּשָׁלַיִם דִלְמַעְלָא, das obere Jerusalem. Alles was die christliche Lehre den

Christen in dem zukünftigen Leben in der Gemeinschaft mit Christo hoffen läßt, erwarteten die Israeliten vom messianischen Reiche. Der Begriff des Jenseits ging ihnen darin auf, wie denn auch die Todten auferstehen sollten, um daran Theil zu nehmen. Diese alttestamentliche Bedeutung des Wortes ging nun auch in die neutestamentlichen Schriften über, nur mit den Modificationen, welche dadurch entstanden, daß mit Christo würklich die messianische Periode begonnen hatte. Zufolge der neutestamentlichen Offenbarung müssen wir nun zwei Abschnitte der messianischen Periode unterscheiden, denjenigen, wo es etwas innerlich sich Entwickelndes ist, und denjenigen, wo es äußerlich sichtbar hervortreten und verherrlicht werden wird am Ende der Zeit. Von der einen Seite aus betrachtet ist also die *βασ. τ. ϑ.* ein innerlich Gegenwärtiges, von der andern ein äußerlich Zukünftiges, obwohl beide dem Wesen nach eins sind, und das Letzte nur die höchste Vollendung des Ersten (s. über den Begriff der *βασ. τ. ϑ.* Schöttgen, dissert. de regno coelorum, hor. Hebr. T. I., Meuschen, Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 1116. Storr, de notione regni coelestis, Opusc. T. I.). Am allgemeinsten wird man übersetzen: das messianische Reich, dabei aber die angegebene Entwickelung vor Augen haben müssen, um der verschiedenen Beziehungen des Ausdrucks eingedenk zu seyn. — *Ἰδεῖν* eben so wie *γενεσϑαι* drückt überhaupt den Begriff der Theilnahme aus, gleich fruor, utor, so 1 Makk. 13, 3. *στενοχωριαν ἰδεῖν*, Offenb. 18, 7. *πενϑος ἰδεῖν*. — *Ἀνωϑεν* kann gleich seyn mit *οὐρανοϑεν*, מִמַּעַל, so kommt es in der LXX. vor. So Orig., Theophyl., Erasm. Auch Philo, de Gig. bedient sich des Ausdrucks *ἀνωϑεν φιλοσοφεῖν*, wofür Mangey ohne Noth *ἀνωϑως* setzen will. Allein besser in der Bedeutung *παλιν*, denn so versteht es Nikodemus V. 4., indem an dessenstatt dort *δευτερον* steht, Nikodemus konnte aber Christum gerade hierin nicht mißverstehn, da das Gespräch aramäisch geführt wurde, wo man kein doppelsinniges Wort gebrauchen konnte, auch zeugen für dieses Verständniß die Syrische Uebersetzung ܡܢ ܕܪܝܫ, der Kopte, die Vulgata, fast alle neuern Auslegungen. Die Geburt giebt ein neues Daseyn. Christus will also sagen, wer ins geistige Messiasreich eingehen wolle, müsse ein neues Daseyn empfangen.

Das Bild der Geburt um eine gänzliche Veränderung des Seyns zu bezeichnen, kommt auch bei den Rabbinen vor. Sie vergleichen einen Proselyten (Selden, de iure nat. et gent. l. II. c. 4.) mit einem eben gebornen Kinde. Dieser Vergleich bezieht sich bei ihnen nicht auf die Erneuerung des innern Daseyns, sondern wie es eben aus der Stelle bei Selden erhellt, auf die Erneuerung aller äußern Verhältnisse. In dem Sinne nennen sie auch einen Proselyten eine neue Kreatur בְּרִיָּה חֲדָשָׁה. (S. Schöttg. zu 2 Kor. 5, 7.). Vielleicht sind diese Ausdrücke später als das Zeitalter Christi; wenn nicht, so entlehnte Christus von den jüdischen Theologen auch diese wie so viele andere Redeformen und erfüllte sie mit dem ihm eigenthümlichen Geiste.

V. 4. Man findet es auffallend, daß Nikodemus so grob mißverstehen konnte. Man hat sich aber wohl die Frage so zu denken: Von neuem geboren werden — im eigentlichen Sinn kann es nicht gemeint seyn, wie ist es also zu verstehn?

V. 5. Die Ausleger denken hiebei an die christliche Taufhandlung. Hieran zu denken wird man leicht bestimmt durch 1 Joh. 5, 6., wo ἐν ὕδατι κ. αἵματι verbunden ist, auch durch Vergleichung von Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33., wo sich ὕδωρ und πνεῦμα gegenüberstehn, vgl. auch Tit. 3, 5., zumal wenn man dort ἀνακ. mit λοῦτρον coordinirt. Nun ist aber bei der christlichen Taufe das Wasser nur Symbol der innerlich vorgegangenen und vorgehenden Handlung, man sieht sich daher in Verlegenheit, daß Christus hier auf dieses symbolische Zeichen ein solches Gewicht legt, zumal im Gespräch mit einem ganz fleischlichen Juden. Das Beste, was sich bei dieser Auffassung noch sagen läßt, ist dies: Wer die Taufe übernimmt, verbindet sich zum gänzlichen Gehorsam Gottes, daher zeigt sie seine μετανοια, und deshalb nennt Christus auch die Taufe. So Knapp. Aber eben, wenn sie nur ein Zeichen ist, daß man sich zu etwas verpflichtet, warum wird im Gespräch mit dem, der eben schon zu sehr am Aeußerlichen hängt, das Zeichen neben dem πνεῦμα, worauf doch alles ankommt, genannt, bei dem auch Christus nachher allein stehn bleibt? Man müßte dann eine specielle Beziehung auf den Charakter des Nik. annehmen, weil er bei Nacht gekommen sei und voll Menschenfurcht gewesen, habe ihn Christus zum offnen Bekenntniß ermuntern wollen. So z. B. Lange.

— Man könnte indeß auch annehmen, daß Nikodemus den Ausdruck ἀναγεννᾶσϑαι sehr wohl aus der jüdischen Terminologie sich erklären konnte, sobald ἐξ ὕδατος hinzugesetzt wurde, daß er dann theils an das Proselytwerden dachte, theils an die Johannestaufe (so Herder). Christus nun habe ihn an den ihm wohlbekannten Sprachgebrauch und zugleich an die ihm wohlbekannte Sitte erinnern wollen, gerade daran aber die Hinweisung anschließen, daß bei jenem ihm geläufigen Ritus alles ankomme auf das πνεῦμα, welches eine innerliche Reinigung bewürke, weswegen denn auch Christus, nachdem er den Anknüpfungspunkt der neuen christlichen Idee an das Alte angedeutet, im Nachfolgenden nur bei dem πνεῦμα stehn bleibt. Sollten wir noch eine dritte Auffassung vorschlagen, so wäre es die ein Hendiadyoin anzunehmen. So Grot., welcher als Hauptbegriff das πνεῦμα hervorhebt, mit Verweisung auf Matth. 3, 11. und erklärt: spiritus aquae instar emundans; Plut. Quaest. Rom. Qu. 1. το πῦρ καϑαιρει, το ὕδωρ ἁγνιζει. So auch bei Winer, Exeg. Stud., S. 140., wo ὕδωρ zum Hauptbegriff gemacht wird: aquae spirituales non fluviales.

V. 6. Das Neutr. το γεγεννημενον bezeichnet die Allgemeinheit, kann also in das Masc. Plur. aufgelöst werden. Σαρξ bezeichnet im hebräischen Sprachgebrauche die menschliche Natur mit dem Nebenbegriff der Schwäche, im N. T. insbesondere die menschliche Natur in ihrer gewöhnlichen, sich selbst überlassenen Entwickelung, ohne Einwürkung und Mittheilung des höheren göttlichen Geistes, ohne lebendigen fortdauernden inneren Zusammenhang mit dem lebendigen Gotte, von dem die ihm verwandte menschliche Natur beständig durch eine innere Gemeinschaft mit ihm Kräfte entnehmen sollte. Calv.: insulse Papistae theologastri ad partem quam vocant sensualem restringunt carnem, quia hoc modo ineptum esset Christi argumentum, secunda nativitate opus esse, quia pars nostri vitiosa sit. Quodsi caro spiritui opponitur, tanquam corruptum integro, perversum recto, pollutum sancto, inquinatum sincero, inde colligere promtum est totam hominis naturam uno verbo damnari. Omnes cordis affectus pravi sunt, quia carnales (S. Luthers Vorrede zum Br. an d. R. und die ausführliche sprachliche und dogmatische Entwickelung des Begriffs in m. Comm. z. Br. an die

Röm.

Röm. zu C. 7, 14.). Durch die Zeugung kann nun der Mensch dem Menschen nur die einer solchen Gemeinschaft mit Gott fähige, Empfänglichkeit dafür besitzende Natur mittheilen, nicht aber die Gemeinschaft mit Gott selbst, nicht das höhere Lebensprincip. Bleibt also der Mensch in dem Zustande, in welchem er leiblich erzeugt wird, ohne daß ein höherer Act, gleichsam eine neue Geburt in seinem Innern eintritt, wodurch eine innige Gemeinschaft mit Gott, ein neues geistiges Daseyn in ihm erzeugt wird, so ist er nicht geeignet in die *βασ. τ. ϑ.* einzugehen. Auch bei der größten gesetzlichen Sittlichkeit kann der Mensch ohne jenes innere neue Lebensprincip bleiben (vgl. die angef. Stelle des Comm. zum Br. an die Römer). Dieses neue Lebensprincip heißt bezeichnend *σπερμα τ. ϑεοῦ*, 1 Joh. 3, 9.

V. 7. 8. Da Nikodemus nun wohl ahnete, worauf Christus hindeutete, diese ganze Sache aber seinem irdischen Sinn zu wunderbar vorkam, erläutert Christus seine Rede durch ein aus der Sinnenwelt entnommenes Gleichniß. *Πνεῦμα* heißt hier Wind. Jesus sprach aramäisch, in welcher Sprache er dasselbe Wort, welches Geist hieß (רוּחָא), auch in der Bedeutung Wind nehmen konnte. Auch die LXX. und auch griechische Schriftsteller gebrauchen *πνεῦμα* zuweilen für *ἀνεμος*. Schon im A. T. war der Wind ein Bild für das Unerklärliche, Geheimnißvolle gewesen, Pred. Sal. 11, 5. Auch Sokrates bediente sich dieses Bildes in der sehr analogen Stelle (Xenoph., Memor. IV. 3, 14.): *και ἀνεμοι αὐτοι μεν οὐχ ὁρῶνται, ἁ δε ποιοῦσιν φανερα ἡμῖν ἐστι, και προσιοντων αὐτῶν αἰσϑανομεϑα — ἁ χρη κατανοοῦντα μη καταφρονεῖν τῶν ἀορατων, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν γινομενων την δυναμιν αὐτῶν καταμανϑανοντα τιμᾶν το δαιμονιον.* Der Vergleichungspunkt ist: die Kraft des Windes und seiner Würkungen, obwohl sinnlicherweise sein Entstehen nicht nachgewiesen werden kann. So ist die innere Thatsache eines neu erwachenden göttlichen Lebens des Menschen eine große, das ganze Innere umgestaltende, aber aus zeitlichen Ursachen, nach zeitlichen Gesetzen der Sinnenwelt, läßt sie sich nicht erklären. Chrys.: *ἐπειδη οὐκ ᾔδει τι ποτε ἐστιν ὁ φησι, το γεγεννημενον ἐκ πν. πν. ἐστι, λοιπον αὐτον προς ἑτεραν μεταφερει εἰκονα, οὔτε εἰς την τῶν σωματων ἀγων παχυτητα, οὔτε περι ἀσωματων καϑαρῶς διαλεγομενος· οὐδε γαρ ἐδυ-*

νατο ἀκουων χωρεῖν ἐκεῖνος· ἀλλ᾽ εὑρων τι μεσον σωματος τε και ἀσωματου, την τοῦ ἀνεμου φοραν· ἐντεῦθεν αὐτον ἀναγει. εἰ δε λεγει ὁπου θελει πνεῖ, την ἀπο φυσεως φοραν την ἀκωλυτον κ. μετ᾽ ἐξουσιας γινομενην δηλοῖ, κ. ὁτι διαχεῖται πανταχοῦ κ. ὁ κωλυων οὐδεις τῇδε κἀκεῖσε φερεσθαι. Την φωνην ἀκ., τουτεστι τον πάταγον. ὡσπερ οὖν ὁ ἀνεμος οὐ φαινεται, καιτοιγε φωνην διδους, οὑτως οὐδε ἡ τοῦ πνευματικοῦ φαινεται γεννησις ὀφθαλμοῖς σωματος, καιτοιγε σῶμα ὁ ἀνεμος, εἰ και λεπτοτατον.

V. 9. 10. Nikodemus versteht was Christus meint, es scheint ihm aber etwas allzu Großes und Uebermenschliches zu seyn. Es erwacht in ihm das Gefühl eigener Ohnmacht. Die Antwort, die Christus ihm giebt, war unstreitig vollständiger als wir sie haben. Christus verwies den Rabbi wahrscheinlich auf alttestamentliche Stellen, in denen eine solche neue Geburt angedeutet ist, Ps. 51, 12. Ez. 18, 31. Jer. 31, 33. Ez. 36, 24—28., in welchen letzteren Stellen jener große Act der innern Umwandlung, der dort als die Mittheilung eines neuen Herzens und die Besprengung mit reinem Wasser beschrieben ist, gerade als eine Frucht der messianischen Zeit dargestellt wird.

V. 11. *Ὁρᾷν*, das geistige Schauen, also Erfahren, vergl. V. 32. C. 8, 57. Der Plur. *οἴδαμεν* ist plur. maj. Der Plur. in *λαμβανετε* geht auf alle dem Nikodemus ähnlich gesinnte Israeliten.

V. 12. Es kann auffallen, daß Christus hier die Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste ein *ἐπιγειον* nennt. Orig. erklärt es gut in einem Fragm.: *ῥηθειη δε προς τοῦτο* (gegen jenen Einwand), *ὁτι οὐκ εἶπεν ὁ ἰησοῦς, εἰ τα γηϊνα εἶπον ὑμῖν, ἀλλα τα ἐπιγεια· ἐπιγεια λεγων, ἁ τοῖς ἐπι γῆς ἐτι διατριβουσιν ἀνθρωποις δυναται ὑπαρξαι τε και νοηθῆναι.* Vergl. B. d. Weish. 9, 16. Bengel: regeneratio est ex coelo, non quidem in coelo, est illa quidem in margine coeli. Die *ἐπουρανια* sind die Rathschlüsse Gottes in Bezug auf das messianische Reich. Christus bereitet hierdurch auf das Folgende vor, wo er den für den fleischlichen Juden noch unfaßlicheren Rathschluß der Erlösung vorträgt.

V. 13. *Και* für *καιτοιγε*, wie 3, 32. 8, 55. 17. 25., auch bei Classikern, s. Graev. ad Hesiod. lect. v. 357. In den

Himmel steigen, bildlicher Ausdruck für: Gottes Geheimnisse ergründen, Sprüchw. 30, 4. 5 Mos. 30, 11. 12. Herabsteigen, bildlicher Ausdruck für das Göttliche in Christo, welches unmittelbar von Gott seinen Ursprung hatte. *Ὁ ὢν* hat man (Erasm., Ernesti u. A.) als part. imp. ansehn und übersetzen wollen *ὃς ἦν*. Dies ist nicht unzulässig. Es kann aber auch in seiner eigentlichen Bedeutung festgehalten werden, es ist dann ein berichtigender Zusatz, durch welchen Christus zu erkennen geben will, daß seine göttliche Natur nicht beschränkt worden sei durch ihre Vereinigung mit der Menschheit, sondern noch immer außer Zeit und Raum sei.

V. 14. Mit diesen Worten verkündet nun Christus das *ἐπουράνιον*. Ueber *υἱὸς τ. ἀ.* s. zu 1, 52. Das Gleichniß weist hier auf 4 Mos. 21, 8. 9. Ueber diese Geschichte und ihre Beziehung auf unsern Ausspruch vergl. die geistreiche Abhandlung von Menken, über die eherne Schlange, Frankf. 1812, deren Ideen mit Gelehrsamkeit, aber mit zu weniger Präcision ausführt die Abhandlung von Kern, über die eherne Schlange in Bengel's theol. Archiv, 1 B. 1. 2. 3. St. Schon die Juden erklärten die mosaische Stelle allegorisch, s. Wolf u. A. — Die Juden in der Wüste wurden vom Bisse feuriger Schlangen verwundet. Moses richtete eine eherne Schlange auf, wer daran mit gläubigem Vertrauen auf Gott hinaufblickte, sollte der Heilung theilhaftig werden. Der Antitypus ist nun, wie Orig. richtig angiebt: *και δη πολλου του κατα των ψυχων θανατου γεγεννημενου, οὗτος ὁ ἑπομενος τῇ ἁμαρτιᾳ, παρακληθεις ὁ θεος ὑψωθῆναι τον ἑαυτου υἱον εὐδοκησε, ἱνα παντες οἱ δια πιστεως εἰς αὐτον ὁρῶντες ἀπαλλαττωνται της τῶν νοητων ὀφεων βλαβης.* In wiefern soll nun der Messias jener Schlange gleich werden? *Ὑψοῦν* steht in LXX. für הִגְדִּיל und נָשָׂא verherrlichen, so auch Matth. 11, 23. Luc. 1, 52. Danach: „er soll verherrlicht werden als Heiland gleich wie jene Schlange." So Paulus, und unter den Alten Ammonius. Allein dann hätte Christus dem Nikodemus nichts verkündigt, was seinen Begriffen vom Messias so sehr entgegen gewesen wäre, auch paßt der Vergleich nicht ganz. Nur das war für ihn ein unfaßliches *ἐπουράνιον*, wenn Christus einen leidenden Messias verkündete. Nun läßt auch schon der Vergleich an sich schließen, daß Christus

vielmehr an seinen Kreuzestod dachte, und darauf führt uns auch die Sprache. Im Aramäischen, in welcher Sprache Christus wahrscheinlich redete, heißt erhöhen זְקַף, eben dasselbe Wort heißt aber auch „hängen (Esra 6, 11.), kreuzigen," daher im Syrischen ܙܩܝܦܐ das Kreuz. So auch im apokryph. test. XII. patr. p. 739.: ἐπι ξυλου ὑψοῦν. Vielleicht verstehen es auch die Juden so in der noch zweideutigeren Rede Christi, 12, 32. Auch im Hebr. steht נָשָׂא zuweilen für תָּלָה hängen, 1 M. 40, 19. Wenngleich indeß Christus vornämlich diese Bedeutung im Auge hat (C. 8, 28., wo sie nothwendig ist, wenigstens als nächster Sinn), so mag er doch gerade dieses Wort gewählt haben, um absichtlich für den tiefer Denkenden einen Doppelsinn darin zu verbergen (wie auch Calvin annimmt), denn in dem was dem fleischlichen Juden seine Erniedrigung war, lag auch gerade seine Erhöhung (Kol. 2, 15.). Diese andere Bedeutung scheint mehr vorzuwalten C. 12, 32., obwohl auch hier Joh. eine Anspielung auf die andere Bedeutung findet, s. V. 33. Δεῖ, der innere Zusammenhang der göttlichen Rathschlüsse, der schon im A. T. enthüllt ist, insofern ist es dann auch dasjenige, was nothwendig ist nach der Schrift, Luc. 24, 46. Vgl. Flatt, Süßk. Magazin f. Dogm. u. Mor. St. 12 ff.

V. 15. Πᾶς bezeichnet die Allgemeinheit der Erlösung. Die ἀπωλεια wie die ζωη αἰωνιος sind nicht bloß als etwas Jenseitiges zu denken, sondern beginnen nach der neutestamentlichen Darstellung schon hier, und werden nur jenseits vollendet. Mit ζωη, ζῆν bezeichnet das N. T. das göttliche Leben im Menschen, als Nebenbegriff tritt dann der der Seligkeit hervor, welche mit dieser ζωη verbunden ist. Eben dieses Leben Gottes im Menschen ist dann auch das Wesen ihrer ewigen Seligkeit, daher schließt ζωη auch den Begriff des jenseitigen Lebens in sich. Eben so verhält es sich mit θανατος, es bezeichnet das Leben außer Gott, mit dem Nebenbegriffe der Unseligkeit und namentlich der ewigen. Vergl. Luc. 15, 32. Jac. 1, 15. 1 Joh. 3, 14. 2 Cor. 2, 16. Röm. 6, 21. 7, 5. 24. 8, 2. 6. 1 Tim. 5, 6. Röm. 7, 9. 8, 13. S. die Anm. in m. Comm. zum Briefe an die Röm. 5, 12. 7, 9. Vergl. denselben Sprachgebrauch bei den Platonikern und bei Philo, quod det. pot. ins. p. 164.: ὁ φαῦλος, ζῶν τ. ἐν

κακια βιον τεθνηκε τον εὐδαιμονα. De vict. off.: *ὀντως οἱ μεν ἀθλιοι τας ψυχας τεθνᾶσιν, οἱ δε παρα τ. ὀντι θεῷ τεταγμενοι ταξιν, ἀθανατον βιον ζῶσιν.*

V. 16. Neuere Interpreten (Erasmus, Rosenmüller, Paulus) haben angenommen, daß hier der Evangelist das Wort nehme. Allerdings hat diese folgende Rede mehr den Charakter einer dogmatischen Ausführung, als einer speciell auf Nikodemus berechneten Mittheilung. Allein hart erscheint doch ein solches plötzliches Abbrechen der Rede des Erlösers, weswegen wir uns mehr der ältern Annahme zuwenden möchten, daß auch das Folgende noch Worte Christi seien. Vergl. zu 1, 16. Mögen wir übrigens Christi Rede hier abbrechen oder erst V. 22. schließen lassen, der Eindruck, den diese Rede auf den Nikodemus machte, erhellet aus 7, 50. und 19, 39. *Διδοναι* ist, da es sich wahrscheinlich an *ὑψωσε* V. 14. anschließt, gleich *παραδιδοναι* Luc. 22, 19. Gal. 1, 4., vgl. Röm. 8, 32. Tit. 2, 14. Aehnlich 1 Joh. 4, 9.

V. 17. 18. Von der Offenbarung des Sohnes Gottes erwartet der Mensch, daß es eine Offenbarung der Heiligkeit seyn werde. Ist sie dieses, so ist sie auch eine Offenbarung der Strafgerechtigkeit, denn die Menschen sind unheilig. Das Gewissen verkündet dieses dem Menschen und darum die Scheu vor Gott. Anders aber hier; als der Gottesoffenbarer erscheint, erscheint er als Mittler, er bahnt den Weg zur Wiedervereinigung mit Gott. Parallel ist 12, 47. — Wir müssen bei *πιστευειν* den neutestamentlichen Begriff festhalten, nach welchem es das Eingehen des Menschen mit dem ganzen Gemüthe in die göttliche Heilsordnung bezeichnet, die Hingabe des Menschen an das Göttliche (vgl. Anm. zu V. 19.). Von dem nun, welcher so die Erscheinung Christi auf sich einwürken läßt, heißt es, er sei der *κρισις* entnommen, denn die *κρισις* besteht in der Ausstoßung aus dem Reiche Gottes, ein solcher ist aber schon hier innerlich ein ewiger Mitbürger desselben geworden. Dagegen vollzieht sich an dem, welcher sich nicht an die göttliche Offenbarung in Christo hingiebt, schon hier das Gericht, insofern er schon hier von den Segnungen des Reichs Gottes ausgeschlossen bleibt. Parallel ist 9, 39. Chrysost.: *ἢ τοῦτο φησιν, ὁτι αὐτο το ἀπιστεῖν ἀμεταvοητος κολασις (το γαρ ἐκτος εἶναι τοῦ φωτος και*

κατα τουτο μεγιστην ἐχει την τιμωριαν), ἡ το μελλον προαναφωνεῖ. Ueber *πιστ. εἰς το ὀν.* s. zu C. 1, 12. *Μη* und *οὐ* ist bestimmt unterschieden (Winer, Sprachl. S. 171. N. A.).

V. 19—21. Alle göttliche *κρισις* ist auf der einen Seite That Gottes, weil das ganze Verhältniß des Guten zum Bösen ursprünglich durch die Natur des höchsten Guten, Gottes, geordnet ist. Andererseits ist aber auch die *κρισις* gewissermaßen ein Selbstgericht des Menschen über sich, insofern der Mensch Urheber des Bösen ist und der Böse in sich selbst das Schuldbewußtseyn und in diesem die *κρισις* mit sich führt. Insofern nun die Menschen das Licht von sich stießen, zogen sie selbst diese *κρισις* über sich. Vergl. Comm. zu Röm. 1, 24. — Das Nichtglauben an das Licht wird hier ein Nichtlieben genannt — allerdings, wenn der Glaube eine Hinneigung zur Sache, eine Hingabe an dieselbe ist, so fällt er mit der Liebe zusammen. Hierauf gründet sich jenes treffliche Wort Pascals 1, 3.: il faut aimer les choses divines pour les connoître.) — *Ἠν γαρ κτλ.* Dies giebt Johannes als den Grund an, warum sie das Licht nicht liebten, weil sie sonst nämlich sich selbst und ihre ganze Weise verläugnen müssen. Aug.: Erant mala opera eorum? Quid est hoc? Quorum enim erant bona opera? Sed *dilexerunt*, inquit, *tenebras*. Ibi posuit vim. Multi enim dilexerunt peccata sua, multi confessi sunt; quia qui confitetur peccata sua et accusat, iam cum Deo facit. Accusat D. peccata tua, si et tu accusas, coniungeris Deo. Oportet ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. Cum autem inceperit tibi displicere quod fecisti, *ibi incipiunt bona tua opera.* — *Πᾶς γαρ* — ein durch die ganze Menschengeschichte hindurch sich bestätigender Satz. *Φαῦλα πρασσειν*, wie *ἁμ. ποιεῖν*, 1 Joh. 3, 9. „in der Sünde leben" bezeichnet etwas Fortdauerndes. *Ἐλεγχειν* gleich *φανεροῦν*, wodurch es V. 21. erklärt ist. Dann geht es in die Bedeutung von *καταισχυνειν* über. *Φῶς* ist hier amphibolisch gebraucht. Theils bezeichnet es das geistige Licht und vorzugsweise Christum, theils das Tageslicht (vgl. 8, 12.). Im letztern Sinne gebrauchen es auch die Classiker, Xenoph., Agesil. 9, 1.: *τῷ εἰς καλλος βιῳ το φῶς μᾶλλον κοσμον παρεχει.* In Bezug auf den vor=

liegenden Fall ist nun der Sinn: „Wer im Bösen lebt, der haßt die Erscheinung des Lichts in meiner Person und weicht ihr aus, weil sonst sein Treiben als ein verkehrtes offenbar werden würde." — *Ἀληθεια*, das was wahr, was recht ist, daher: das Rechte, wie auch אֱמֶת. — *Ἐν θεῷ* „in Beziehung auf Gott, mit ihm," Ephes. 5, 8. 1 Cor. 7, 39, wie sonst *κατα θεον*, Röm. 8, 27. 2 Cor. 7, 10. Der Sinn: „Wer, ehe er Christum erkennen lernte, mit Aufrichtigkeit nach dem Guten strebte, und alles was er that in Gott zu thun suchte, der scheut sich nicht sich Christo zu nahen, Christus wird ihm zwar noch mehr das Verderben seines Innern aufdecken und ihn zu höherer Heiligkeit hinführen, aber eben dies wird er sich gern gefallen lassen.

V. 22. 23. Das Gespräch mit Nikodemus hatte Jesus in Jerusalem gehalten. Im Gegensatz zu dieser Hauptstadt heißt das Land *Ἰουδ. γῆ*, wie אֶרֶץ dem עִיר entgegengesetzt wird Jos. 8, 1. — und Luc. 5, 17. *Ἰουδ.* neben *Ἱερουσαλ.* steht. *Σαλειμ*, Stadt acht Meilen südlich von Skythopolis, westlich vom Jordan, am See Genesareth.

V. 24. Scheint eine Berichtigung eines chronologischen Irrthums, zufolge dessen die Gefangennehmung des Täufers zu früh gesetzt wurde. In diesem Irrthum scheint auch Matthäus und Markus (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14.) gewesen zu seyn, welche die Würksamkeit Jesu erst mit der Gefangenschaft des Täufers gleichzeitig beginnen lassen.

V. 25—28. Das *οὖν* bezieht sich zurück auf das Taufen des Täufers und auch Jesu neben ihm. *Ζητησις*, Disputation, Apg. 15, 2. פִּלְפּוּל im Rabb. Statt *Ἰουδαιων* ist nach den codd. zu lesen *Ἰουδαιου*. Vor *ἐκ τ. μαθ.* kann man *τισι* ergänzen, man kann aber auch mit Chrys. und Lampe das *ἐκ* so fassen, daß die Disputation von diesen ausgegangen sei, auctoribus discipulis. An den äußerlichen *καθαρισμοῖς* hingen die Pharisäer eben so, wie die Johannesjünger ihre Taufe überschätzen mochten (s. Otho, Lex. Rabb. s. v. lotio). Die Johannesjünger hatten überhaupt noch mehr mit dem strengen Judaismus Gemeinsames. Sie fasteten auch viel. Deshalb sehen wir, daß auch die pharisäischen Juden sich an sie anschlossen, und sie wahrscheinlich gegen die Jünger Jesu, als weniger eifrige Israeliten, anreizten, Matth. 9, 14. Luc. 5, 33. So verdroß es auch die Pharisäer, daß

Jesus überhaupt mehr Jünger als Johannes erhielt, Joh. 4, 1. Es mochte daher Einer gegen die Johannesjünger, als sie ihre Taufe sehr erhoben, behauptet haben, die Lustration Jesu sei würdevoller, darum ströme ihm auch die Menschenmasse zu. Die Johannesjünger waren nun so fleischlich ehrgeizig, daß sie diese Sache vor ihren Meister bringen. Das *ᾧ συ μεμ.* ist nachdrucksvoll (vgl. zu 1, 34.); sie wollen sagen: Da er sich mußte von dir taufen lassen, ist er doch eigentlich geringer als du. Allein der wahrhaft demüthige Täufer, welcher sich bescheiden mit seinem göttlichen Berufe als Herold begnügte, verweist sie zuerst darauf, daß wenn Einer eine so große Würksamkeit erhalte, dies gewiß nicht ohne Gottes Willen geschehe, daher dürfe er (der Täufer) sich nicht eindrängen, es sei diese Lage der Dinge ihm ja nichts Unerwartetes, er habe es ja schon vorher verkündigt, daß er selbst nur zur Vorbereitung auf Christum gekommen sei.

V. 29. Dieses sein Verhältniß zu Christo entwickelt der Täufer in einem schönen Bilde. Bei den jüdischen Hochzeiten erbot sich ein Freund des Bräutigams zum Vermittler aller Verhandlungen zwischen ihm und der Braut (שׁוֹשְׁבֵן eigentlich Freund, daher hier *φιλος τοῦ νυμφιου*, dann auch *νυμφαγωγος*). Nun war schon im A. T. das Verhältniß Gottes zur Theokratie unter dem Bilde der Ehe vorgestellt worden, hier eben so das Verhältniß des Messias zur messianischen Theokratie. So ist auch schon das Hohelied in dem chaldäischen Targum durchgängig ausgelegt von dem Verhältnisse des Messias als Bräutigam zur jüdischen Theokratie als Braut. Dieses Verhältniß vermittelt nun der Täufer. Er hat nur den Beruf der Theokratie ihren König und Herrn, ihren Bräutigam bekannt zu machen; der *ἑστηκως* und *ἀκουων* bezeichnet den Freund, wie er vor der Brautkammer steht, und dem Verkehr des Bräutigams mit der Braut freudig zuhört. *Πληροῦσθαι*, vollständig gemacht werden, C. 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. Phil. 2, 2. Auch im Hebr. שִׂמְחָה שְׁלֵימָה. Aelian, Hist. II. 44. *πληροῦν την τῆς εἰκονος ἀπαιτησιν.*

V. 30. Calvin: non modo inanes honoris fumos, qui hominum errore in eum temere congerebantur, discutit, sed etiam sollicite cavet ne legitimus honos, quem illi Dominus contulerat, Christi splendorem obscuret. Christo lampas tradenda est. Interea testatur aequo animo, se passurum ut

in nihilum redigatur, modo totum mundum suis radiis impleat Christus.

V. 31. Das Neutestamentliche des Inhalts und das Johanneische der Ausdrucksweise leiten leicht auf die Vermuthung, daß der Evangelist hier die Rede des Täufers abbreche und selbst spreche, wie dieses Bengel, Wetstein, Kuinoel, Lücke annehmen. Indeß müssen wir auf der andern Seite gestehn, daß ein solches Abbrechen von grammatischer Seite aus gar zu wenig motivirt erscheint, s. zu 1, 16. *Ὁ ἀνωθεν ἐρχ.* vergl. C. 6, 33. Natürlich muß des Täufers Ansehn sinken, denn wenn auch ein erleuchteter Mensch, so ist er doch immer nur Mensch, und redet nach menschlicher Erkenntnißweise. Euth.: Er redet *ἐπιγεια*, Christus *ἐπουρανια*.

V. 32 — 34. Zurückbeziehung auf Christi eigene Worte, V. 11. *Ἀκουειν* von innerer Offenbarung, C. 5, 30. 8, 26. u. a. *Οὐδεις* a parte maiori; Euth.: *οὐδεις τῶν ἀπιστουντων.* — Origenes: *ἐκ τοῦ εἰληφεναι την μαρτυριαν σφραγιζουσι καταθεσει βεβαιᾳ τον θεον ἀληθῆ εἶναι, μαθοντες ὁτι παρ' αὐτοῦ ἀποσταλεις τοῦ θεοῦ τα ῥηματα λαλεῖ· ἐπειπερ οὐκ ἐστιν ἐκ τῆς γῆς, οὐδε ἐκ ταυτης φθεγγεται.* Also, insofern sie Christi Worte, die göttlich sind, für wahr anerkennen, erkennen sie Gott selbst für wahr an, *ἀλ.* aber ist hier nicht zu verstehn von der Zuverlässigkeit der göttlichen Aussprüche, sondern von der Uebereinstimmung derselben mit der Norm der Wahrheit, die wir in uns tragen. — *Ἐκ μετρου.* Chrys.: *πν. την ἐνεργειαν φησιν.* Alle göttlichen Lehrer haben immer noch irgend etwas aus der menschlichen Schwäche oder falschen Eigenheit Kommendes, was sie der Verkündigung des Göttlichen beimischen, bei Christo ist alles was er sagt, Würkung des höhern ihn erfüllenden Geistes.

V. 35. 36. Vgl. Matth. 11, 27. Insofern Gott Christo den Geist ohne Maaß mitgetheilt hat, hat er ihm auch die Macht ertheilt, den Erlösungsrathschluß in Ausübung zu bringen und also alles auszuführen, was dazu nöthig ist. — *Ἰδεῖν ζ.* erfahren, theilhaftig werden, s. zu C. 3, 3. 8, 52, *Ζωη*, s. zu V. 15. *Ἀπειθης* steht gegenüber dem *πιστευων*, insofern der Glaube als Hingebung an die göttlichen Dinge auch den Gehorsam in sich schließt. *Ὀργη*, das Schuldgefühl und die damit verbundene Unseligkeit als Aeußerung der Abkehr Gottes vom Sünder.

Capitel IV.

V. 1—3. Johannes der Täufer hatte durch seine Würksamkeit, die sich stets in den Schranken des alttestamentlichen Cultus hielt, den pharisäischen Juden für ihre Gesetzlichkeit keine große Gefahr zu bringen geschienen. Dennoch hatte er ihre Scheinheiligkeit so ernstlich aufgedeckt (Matth. 3, 7.), daß sie ihm keinesweges gewogen waren. Nur das allgemeine Ansehn, in dem er wegen seiner gesetzlichen Strenge stand, hatte sie von der Aeußerung ihrer feindseligen Gesinnung abgehalten (Matth. 21, 26.). Jetzt war er von Herodes ins Gefängniß geworfen worden. Statt seiner trat nun Jesus auf, ein Mann, der noch weit stärker die Scheinheiligkeit strafte (Matth. 23, 1—31.), der sich auch weit weniger an die äußerlichen menschlichen Satzungen der Schriftgelehrten band — sein Zulauf wuchs. (Das Präs. *ποιεῖ* und nicht das Imperf., weil die Sache damals noch nicht aufgehört hatte, Viger, S. 214.) Dies beunruhigte die pharisäisch Gesinnten im Synedrium. Sie stellten Jesu nach. Da er aber jetzt sich noch nicht am Ziele seiner Würksamkeit wußte, so verläßt er Judäa, um ihren Nachstellungen zu entgehen. In Galiläa scheinen sich nicht viele Pharisäer aufgehalten zu haben.

V. 4. 5. Der gerade Weg führte die Pilger, welche aus Galiläa nach Jerusalem gegangen waren, in drei Tagereisen aus der Hauptstadt zurück. Nur der ganz strenge Jude machte den Umweg durch Peräa, auf der rechten Seite des Jordan. Die samaritanische Stadt שְׁכֶם wird griechisch *Συχεμ* oder *τα Σικιμα* genannt, unter Alexander war sie die Hauptstadt Samariens, indeß trat später Samaria an ihre Stelle. Sie lag gerade am Wege nach Jerusalem. Vergl. Euseb., Onom. p. 143. ed. Bonfr. Die Benennung *Συχαρ* ist vielleicht ein Spottname, den der Haß der Juden gegen die Samariter jenem Orte beilegte. Die Samariter wurden für Götzendiener (*μωροι*) gehalten. Dies sieht man aus Sir. 50, 26. (28.) *οἱ καθημενοι ἐν ὀρει Σαμαρειας, φυλιστιειμ, κ. ὁ λαος μωρος ὁ κατοικῶν ἐν Σικιμοις.* So auch im apokr. Test. XII. Patr. p. 564. *Σικημ λεγομενη πολις ἀσυνετων.* Daher kann diese Benennung, nach Lightf. und Reland, auf שֶׁקֶר anspielen, d. i. Lüge und Götzendienst. So nannten hinwiederum die Samariter

das בֵּית הַמִּקְדָּשׁ in Jerusalem בֵּית הַמַּכְתֵּשׁ domus percussionis. So verdrehen auch die Juden mehrere Namen, die sich auf das Christenthum beziehen (s. Eisenmenger, entd. Judenth. I. 275. 67.). Sie nennen selbst Johannes den Täufer יוֹחָן רְשַׁע mit Anspielung auf Jes. 26, 10.: „Soll der Gottlose Gnade erlangen?" Vielleicht ist indeß die Vertauschung des μ in ϱ zufällig, wie sonst die liquidae vertauscht werden, wie נְבוּכַדְרֶאצַּר bei Jeremias, *Βηλιαλ* und *Βηλιαρ*. — *Ὁ ἐδωκεν*, traditionell ausgebildete Anspielung auf das Factum 1 Mos. 33, 19., vergl. die Uebers. der LXX.

V. 6. 7. Einige erklären *οὑτως: ὡς ἐτυχε*, besser: so, da er nämlich ermüdet war, Offenb. 3, 16. So bei Profanscr. häufig nach Participien. S. über diesen Gebrauch Bornemann, in Ros. Exeg. Rep. II. 246. und früher Wakefield, sylvae criticae, T. I. *Ἑκτη*, etwa um Mittag nach unserer Rechnung, also bei der größten Hitze. *Πηγη*, Cisterne, die nach der Tradition von Jakob sollte gegraben seyn, בּוֹר.

V. 7—9. *Ἐκ τ. Σαμ.*, nicht die Hauptstadt, diese lag zwei Meilen entfernt, sondern das Land, s. V. 9. Die Juden durften nicht einmal Lebensmittel von den Samaritern kaufen, Christus läßt seine Jünger dieses Vorurtheil durchbrechen, und erhebt sich selbst darüber. Der mit den Zöllnern und Sündern umzugehen sich nicht scheute, um ihre Seelen zu retten, mied auch den Samariter nicht. Christus straft sogar die Juden wegen ihres Vorurtheils in dem Gleichniß Luc. 10, 33. — Die Frau erkennt, daß Jesus zu den Juden gehört, schon an der Sprache, da die Aussprache der Samariter abwich (Richt. 12, 6.). — Johannes fügt für nicht jüdische Leser eine erklärende Bemerkung bei. — Der Haß der Juden gegen die Samariter spricht sich z. B. aus, Talm. Tr. Sanhedrin, f. 104.: „Wer einen Samariter in sein Haus aufnimmt und bewirthet, verschuldet, daß seine Kinder ins Exil kommen müssen." Auch haßten wiederum die Samariter die Juden, Luc. 9, 53. Ueber die Samariter, ihre Geschichte und Religion sind die vornehmsten Werke Cellarius, collectan. hist. Samarit. Cizae, 1688. Reland, Dissert misc., Traj. ad Rh. 1706, Diss. VII. de Samaritanis, Diss. III. de monte Garisim. Millius, Dissert. sel., Lugd. Batav. 1743.,

Diss. 14., de causis odii inter Iudaeos et Samaritanos. Selden, de iure nat. et gent. p. 177.

V. 10. Nach seiner Lehrweisheit knüpft Jesus stets den Unterricht vom Himmlischen an das Irdische. Mehrere, wie Euth., Beza, wollen unter der δωρεα Christum selbst verstanden wissen, insofern er sich immer mehr enthüllte, allein dies liegt ja im Folgenden και τις ὁ λεγων σοι. Besser Erasm., Calvin, welcher letztere: hoc singulare beneficium, praesentem Christum habere, qui vitam aeternam secum ferebat, also bezieht es sich auf die Gelegenheit, Christum erkennen zu lernen. Lebendigem Wasser vergleicht Christus sein Wort, weil es gleich diesem erquickt, wenn in dem Menschen der Durst nach einem bleibenden, genügenden Gute erwacht ist.

V. 11. 12. Das Weib, nur im Irdischen lebend und ungebildet, ahnet den tiefen Sinn der Rede nicht, sie versteht sie buchstäblich. Welche Herablassung des göttlichen Erlösers, auch bei so schwachen, vernachlässigten Gemüthern anzuknüpfen, und den verborgenen aus Gott stammenden Funken, den auch sie in sich tragen, aufzudecken! — Der Brunnen ist nach Reisebeschreibern 105 Fuß tief, und jetzt nur fünf Fuß mit Wasser gefüllt. Eine solche Tiefe mußte das Wasser sehr frisch machen. Μειζων, vorzüglicher, vgl. C. 8, 53., Sinn: Solltest du denn etwas Besseres haben als Jakob?

V. 13. 14. Wenn Christus einmal dem Menschen zu der Einsicht in seine für die menschliche Natur nach allen ihren Bedürfnissen berechnete Offenbarung verholfen hat, so sucht er keine andere geistige Befriedigung mehr. Diese Offenbarungslehre bleibt aber für den Menschen nicht etwas Aeußeres. Mit der Einsicht in das Wesen derselben verbinden sich die Würkungen des heiligenden und erleuchtenden göttlichen Geistes im Innern, so daß der Mensch in seinem eigenen Innern in Verbindung und Gemeinschaft tritt mit jener höhern Welt, aus der die Lehre Christi stammt. Diese innerliche Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser ist nun verglichen mit einem Quell, der seine Wasser hervorsprudelt, daß sie bis ins ewige Leben fließen. Die ζωη αἰωνιος ist das geheiligte Leben des Innern in Gott, welches jenseits, wo alle Schranken fallen, vollkommen seyn wird, aber schon hier beginnt, so wie der Mensch durch den Glauben in Beziehung zum

Erlöser tritt. Daher stellt Christus es oft so dar, daß der vom Glauben erfüllte Mensch schon jetzt in diese *ζωη αἰωνιος* eingeht (Joh. 5, 24.), dagegen er an andern Stellen, wie hier, die *ζωη αἰων.* als etwas Zukünftiges schildert. Es ist also damit wie mit der *βασ. τ. οὐρ.* (s. zu C. 3, 3.). Hier nun will Christus sagen, daß diese Gemeinschaft mit Gott sich immer mehr im Menschen begründet und entwickelt (eine *πηγη ἀενναος*), bis sie am Ende an das Ziel gelangt, wo sie von allen Schranken wird entbunden werden, so daß also auch der Tod für einen solchen keine Veränderung, sondern nur Vollendung mit sich führt. Kyrill: *ο τῶν ἐμῶν ὑδατων ἐμφορησαμενος οὐκετι πωποτε διψησει, ἀλλ' ἑξει πηγην ἐν ἑαυτῷ προς ζωην αἰωνιον ἀποτρεφειν ἰσχυουσαν.* Benson: the spirit of love and faith shall be an inward, living principle. Bengel: vita aeterna confluens talium fontium, imo Oceanus.

V. 15. Während Christus Worte ausspricht, die Jeden, der sie versteht, zum Himmel ziehen, kann das ungebildete, dem Göttlichen entfremdete Weib nicht einmal ahnen, was er sagen will. Und in himmlischer Verläugnung seiner selbst beharrt Jesus bei ihr, und hält sie nicht zu gering für seine Gemeinschaft.

V. 16 — 18. Wir finden fast durchgängig in den Evangelien, daß Christus zu denen, die ganz noch an der Erde kleben, Worte ausspricht, deren Sinn sie kaum ahnen, geschweige denn klar fassen; so zu Nikodemus, so auch hier. Christus, der die innere Beschaffenheit derjenigen durchschaute, mit denen er umging, erkannte, wo ein Boden vorhanden war, der den im Samenkorn verhüllten Keim aufnehmen und hegen konnte, bis er zur rechten Zeit, wenn andere Umstände hinzukamen, aufging. So schlummerten ja auch so viele unverstandene, große Worte in den Herzen seiner Jünger bis zu der Zeit, wo der Geist aus der Höhe sie in ihnen lebendig machte. Gewiß hatte Christus auch in diesem Gespräch mit der Samariterin diesen Endzweck. Er brach jetzt ab von jener erhabenen Rede. Er wandte sich zu einem andern Gegenstande, durch welchen er den rechten Weg zu der Erweckung ihres schlummernden Geistes fand, durch den er nämlich die Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit in ihr erweckte. Wie es eine allgemeine Erfahrung ist, daß auch in dem stumpfesten Menschen ein Sinn für das Höhere und ein Eingehen in dasselbe

erzeugt wird, sobald es gelingt, das Gefühl des Zwiespalts und und der Sünde in ihm zu erwecken, und durch dieses eine Beziehung des Inneren auf Gott, so bewährte es sich auch hier. Das Weib, das fünf Männer gehabt hatte, lebte wahrscheinlich jetzt mit einem Manne in unerlaubtem Umgange. Christus, der durch seinen prophetischen Geist dieses Verhältniß erkennt, beginnt, von dieser Seite aus auf das Weib einzuwürken, und ihr Gewissen zu erregen. — *Ἄνδρα οὐκ ἔ.* Sie gab eine unbestimmte Antwort, wie Euth. sagt, *κρυπτουσα το αἰσχρον του πραγματος.* — *Καλῶς,* wie Joh. 8, 48. Marc. 12, 28. 32., so viel als *ἀληθῶς.*

V. 20. Die Stadt Sichem lag in einem fruchtbaren, quellenreichen Thale, wo noch heut Maulbeeranpflanzungen, und hatte zur Rechten den fruchtbaren Berg Garizim, auf dem Moses den Segen ausgesprochen hatte (5 Mos. 11, 29.), und wo die Samariter sich ihren Tempel erbaut hatten, an dessen Stelle sie, nachdem er von Antiochus Epiphanes zerstört worden, einen Altar setzten. Die Frau konnte also bei dieser Frage nach jenem Berge hinweisen. Daß die Frau dieselbe that, lag ihr wohl sehr nahe, da jene Frage die wichtigste Streitfrage zwischen Juden und Samaritern war. Wenn es aber dennoch auffällt, daß sie dem, was sie selbst so nahe anging, so wenig bleibenden Eindruck auf ihr Herz zu gestatten scheint, so dürfen wir uns nur an die allgemeine Erfahrung erinnern, daß der Mensch, wenn er sich von irgend einem Urtheil über sein Inneres oder überhaupt über seinen Zustand getroffen fühlt, und dabei nicht wahre Demuth hat, schnell von dem Gegenstande abzubrechen sucht.

V. 21—25. In einem erhabenen Ausspruche weiset Christus nun auf eine Zeit hin, wo überhaupt der Gottesdienst gar nicht mehr werde an irgend einen Ort gebunden seyn. Er erhebt sich in einer prophetischen Anschauung, die nur aus seiner höheren Natur erklärlich ist. Zu einer Zeit, wo er nur 12 Jünger um sich versammelt hatte, und diese schwach, gering an Einsicht, wo alle Umgebungen ihm feindlich entgegen traten, zu dieser Zeit erhebt er sich zu dem Hinblicke auf die ferne Zukunft, wo seine Offenbarung so in der Menschheit durchgedrungen seyn werde, daß die Verehrung des wahren Gottes hinfort nicht mehr werde an irgend einen Ort gebunden seyn. Zuerst entscheidet er aber auch, wenn=

gleich nur beiläufig, die vorgelegte Streitfrage. Wir erklären zuerst diese Antwort. Die Lesarten ᾧ und ὃν sind nur Glosseme, ὃ ist die bestätigte. Die Alten (Epiphanius, Origenes, die Rabbinen) machten den Samaritern den Vorwurf, daß sie Abgötterei trieben; so kam es denn, daß Mehrere auch in diesen Worten einen in dieser Beziehung den Samaritern gemachten Vorwurf sahen. Daß indeß jene Beschuldigung unwahr, gesteht schon Maimon. ad tr. Beracoth, c. 8. Andere, Tittmann, Morus, glauben, daß ὃ statt καθ' ὃ stehe pro vestra ignorantia — ganz sprachwidrig. Das Richtige schon Ammonius: *Σαμαρεῖται μεν γαρ ὡς ἐν ἁπλῷ τε και ἀζητητῳ λογῳ προςκυνοῦσι τον θεον, Ἰουδαῖοι δε δια νομου και προφητῶν την τοῦ ὄντος γνῶσιν κατα το ἐγχωροῦν δεχομενοι τῶν Σαμαρειτῶν ὑπῆρχον συνετωτεροι.* So auch Grotius u. A. Gott wird nach der christlichen Ansicht nur wahrhaft kennen gelernt durch die heilige Geschichte, in der er handelnd auftritt. Die Samariter nahmen nur den Pentateuch als göttlich an, es fehlte ihnen also die fortlaufende Offenbarung Gottes an sein Volk, mithin konnte Christus sagen, daß sie Gott nicht wahrhaft kennten. *Ἡ σωτηρια,* aus der jüdischen Theokratie entwickelte sich das Messiasreich. Chrysostomus: *σωτηριαν την αὑτοῦ παρουσιαν καλεῖ.* Dieser Zusatz bestätigt die vorhergehende Erklärung. Eben weil die Juden in einem fortgehenden Offenbarungszusammenhange blieben, ging auch von ihnen das Messiasreich aus. — Nach dieser Entscheidung weist nun aber der Erlöser auf einen Standpunkt hin, den Juden und Samariter für den höheren erkennen müssen. Chrys.: *πλεονεκτοῦμεν ὑμῶν, ὦ γυναι, τῷ τροπῳ τῆς προσκυνησεως, πλην ἀλλα και οὑτως τελος ἕξει λοιπον· οὐ γαρ τα τῶν τοπων ἀμειφθησεται, ἀλλα και το τοῦ τροπου τῆς λατρειας· και ταῦτα ἐπι θυραις ἕστηκεν.* Auf jenen Zeitpunkt, wo der Cultus an keinen Ort mehr gebunden seyn wird, weist die Weissagung Mal. 1, 11. Jes. 66, 1. *Και νῦν ἐστι.* Das *και* explanativ und correctiv (Viger, S. 525. Polyb. ap. Raph. ad h. l. *ἐσται τοῦτο και γινεται νῦν*). — *Ἀληθινος,* das was seiner Idee entspricht, gleich *γνησιος.* — *Ἐν πν. κ. ἀλ.* wird von Kuinoel u. A. aufgelöst in die Adverbien *πνευματικῶς κ. ἀληθῶς,* und zwar so, daß durch beide Worte dasselbe gesagt

würde und das letztere nur Expegese des erstern wäre. Vielmehr ist ἀλ. hier, wie sonst bei Joh. 1, 14., die innere Wahrheit des Geistes, d. i. Heiligkeit. Christus will also sagen: Weil Gott ein Geist ist, und der Mensch durch seine intelligent-sittliche Natur ihm verwandt (πατηρ τ. πνευματων, Hebr. 12, 9.), so muß auch der Mensch ihn in dem Gott verwandten Theile seiner Natur anbeten, im Geiste und durch die innere Wahrheit seiner geistigen Natur. Ammonius: εἰ ὁ θεος οὐκ ἐστι σῶμα, και την λατρειαν αὐτοῦ τοιαυτην εἶναι δεῖ, και δια τοῦ ἡμῖν ἀσωματου προσφερεσθαι. Πνεῦμα λεγει το νοητον τ. ἀνθρωπου, ὁπερ σχεσει και διαθεσει ἐνωπιον τοῦ θεοῦ γενομενον προσκυνεῖ τον θεον, ὡς και οἱ ἀγγελοι, τῆς ἐν τοπῳ προσκυνησεως οὐκ οὔσης, ἐν πν. κ. ἀληθειᾳ. August.: Foras ieramus, intro missi sumus. Intus age totum. Et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. In templo vis orare, in te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem. Ueber die Tiefe der von Christo hier ausgesprochenen Wahrheit, daß Gott ein Geist sei, s. die gehaltvollen Bemerk. Neanders, Chrysost. Th. II. S. 304. Neanders Tertullian, S. 449.

V. 25. 26. Die Samariter konnten, da sie nur den Pentateuch annahmen, nur eine unvollständige Erkenntniß vom Messias haben. Sie mögen sich wohl besonders an 5 Mos. 18, 15. gehalten haben. Nach dieser Weissagung mußte ihnen der Messias besonders als göttlich erleuchteter Lehrer erscheinen. Darauf führt uns auch der Name, den sie dem Messias gaben [illegible] oder [illegible] der Bekehrer, und die Aussage, welche die neuern Samariter über ihn thun (Schnurrer, Sam. Briefw. in Neues Repert. f. bibl. Litt. B. IX.). Daraus geht hervor, daß sie nicht so wie die Juden das Politische in ihre Erwartungen einmischten. Die Frau, welche nach Herz und Geist nicht fähig war, die erhabenen Worte Jesu zu verstehn, merkt nur überhaupt, daß er von einer zu erlangenden höheren Erkenntniß rede, und, nach der natürlichen Trägheit, sich mit demjenigen näher einzulassen, was eine tiefere Religionserkenntniß mit sich führt, tröstet sie sich mit der Hoffnung auf jenen großen erleuchteten Gotteslehrer. Ihr offenbart sich nun Christus, obgleich er sonst dieses ausdrück-

liche

liche Bekenntniß vermied, als Messias, theils weil er sah, daß, nach den vorhergegangenen allgemeinen Eindrücken, gerade dieses am tiefsten auf sie würken würde, theils weil sie eine einfache Frau war, welche weniger das Politische einmischen würde, wozu ja auch, nach dem oben Gesagten, die Samaritaner sich nicht hinneigten. — *Ἐγω εἰμι*, in der LXX. für das hebr. אֲנִי הוּא 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 13, 25., in denselben Stellen im Aram. ܐܢܐ ܐܢܐ. Im Hebr. und Aram. steht das Personalpron. zur Bezeichnung des Verbi subst. und zugleich auch des Neutrum als Prädicats, z. B. Jes. 43, 25. אָנֹכִי הוּא מֹחֶה פְשָׁעֶיךָ „ich bin es, der da abwischt." Im Syrischen: ܐܢܐ ܐܢܐ ܕܡܥܛܐ ܐܢܐ ܚܛܗܝܟ. Eben so im Arabischen. Wir müssen uns also in unserer Sprache es hinzudenken (Joh. 13, 19.). Im class. Griech. würde in solchen Fällen wie hier, Joh. 6, 20. 8, 58., zu dem *ἐγω εἰμι* der Name des Sprechenden gesetzt werden, oder auf Fragen bloß der Name zur Antwort.

V. 27. Die Rabbinen verachten das weibliche Geschlecht, weil es ganz ohne Religionserkenntniß ist. Talm. Tr. Kidduschin f. 70: „R. Samuel sagt: Ein Weib grüßt man gar nicht." Mittheilen wollte man ihnen aber keine Religionserkenntniß, wegen עֲבִיוּת דַעְתָּן ihres Mangels an Fassungskraft. Talm. Tr. Sota, f. 20: „Wer seine Tochter im Gesetz unterrichtet, ist wie einer der Narrheit treibt." — Offenbar befand sich Jesus nach jenen erhabenen Aussprüchen in einer feierlichen Stimmung, die sich auch in seinem Aeußeren ankündigte, so daß die Jünger nicht wagten, ihn zu unterbrechen. Man hört den Augenzeugen erzählen.

V. 28—30. Der Eindruck, den die Frau davon bekommen hatte, daß ihr ihre Vergehungen aufgedeckt worden waren, wird noch tiefer, da sie in Christus den göttlichen Gesandten erkennt. Sie läßt ihr Geräth in feuriger, ahnungsvoller Freude stehn, und denkt zuerst daran, dieses Wunderbare Anderen mitzutheilen.

V. 31—34. Zu *τας δυο* vergl. V. 40. — Jesus war in ernstem Nachdenken versunken, sein prophetischer Blick hatte sich in eine Zeit verloren, wo durch seine Würksamkeit die ganze Gestalt der Erde eine andere geworden seyn würde. Die Würkung außerhalb Israels hatte mit diesem Gespräch begonnen. —

Die Jünger wagen erst nicht, ihn zu stören; dann fragen sie das wodurch sie sich ihm gefällig zu beweisen glauben. Jesus knüpft sogleich wieder nach seiner Weise das Himmlische an das Irdische. In seinem Innern hatte er sich eben erquickt durch das Nachsinnen über den hohen Beruf, den ihm der Vater ertheilt hatte, er hatte darüber jenes irdische Bedürfniß vergessen. So konnte er denn aus dem augenblicklichen Eindrucke heraus zu den Jüngern sagen, er werde innerlich gespeiset. So geht auch die Ausdrucksweise in V. 34. aus jenem innern Nachsinnen hervor, das durch seine Aeußerungen im Gespräch mit der Samariterin veranlaßt worden war.

V. 35. Während der Erlöser nachsann über die göttlichen Würkungen, die sein Werk bis ans Ende der irdischen Weltentwickelung über die ganze Erde verbreiten würde, sieht er jene Samariter aus der Stadt kommen, die das Weib gerufen hatte. Er hatte gesagt, die Zeit sei schon jetzt da, wo sein großes Werk beginne; als er nun diese lernbegierigen Menschen sieht, schaut er in ihnen den Anfang jener großen Periode. Chrysostomus: *και γαρ ἑωρων λοιπον το πλῆθος ἐρχομενον τῶν Σαμαρειτῶν, την δε τῆς προαιρεσεως αὐτῶν ἑτοιμοτητα τας χωρας λευκαινομενας φησιν.* — *Τετραμηνος*, sc. *χρονος*. Die Saatzeit fiel in Palästina in die letzte Hälfte November, December und die erste Hälfte Januar. Von da waren etwa vier bis fünf Monate bis zur Aerndtezeit. Die Gerste war die Frucht, die man am früheſten einärnten konnte. So pflegte sich dann der Säemann bei der Mühe seiner Arbeit zu trösten, daß nicht weit hin bis zur Aerndte sei. Vielleicht lagen auch vor Christi Augen, als er eben dieses sprach, Saatfelder. Indem nun Christus dieses auf das Geistige anwendet, will er sagen: Tröstet euch nun bei dem Säen für die Mühe der Arbeit die Aussicht auf die nahe Aerndte, so muß mein und euer Auge erhoben werden, wenn es in jenen heilsbegierigen Samaritern schon jetzt weiße Felder sieht.

V. 36—38. Christus wird zur Betrachtung des Verhältnisses geleitet, in welchem seine Würksamkeit zu der der Apostel steht. Er selbst bereitete die Bekehrung der Welt und ihre Hinführung zum Gottesreiche nur vor; erst die Apostel, die damals selbst noch nicht den wahren Glauben hatten, verbreiteten die Heilslehre. Denn es lag ja in der Natur derselben, daß sie erst

nach Christi erlösendem Tode und seiner Verherrlichung ihre umbildende, neugebährende Kraft an den Gemüthern bewähren konnte. Ganz parallel ist C. 12, 23., wozu s. d. Anm. Der Erlöser aber, der, frei von jedem Schatten der Selbstsucht, immer den ganzen großen Heilsplan Gottes im Auge hat, sagt hier, daß er eben auch auf jenen Zeitpunkt der durch Gottes Geist beseelten Würksamkeit der Apostel, die er, Christus, selbst nur vorbereitete, mit Freude hinblicke. — *Συναγει καρπον κτλ.* zu vergl. mit Matth. 13, 30., woraus wahrscheinlich wird, daß der *καρπος* hier, nach einem im N. T. sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch (Röm. 1, 13.), die für das Gottesreich gewonnenen Menschen bezeichnet. Der Säende ist Christus selbst. — Lesen wir vor *ἀληθινος* den Art., so müssen wir übersetzen: „Hierin bewährt sich das wahre Sprüchwort." Indeß paßt dieser Sinn allerdings nicht so gut als der, welcher bei Weglassung des Artikels entsteht: „Hier wird jenes Sprüchwort wahr." In vielen Angelegenheiten des Lebens zeigt es sich, daß der, welcher säet, nicht selbst ärndten kann. Auch bei den Griechen: *ἀλλοι μεν σπειρουσ', ἀλλοι δ' αὖ ἀμησονται,* vergl. Matth. 25, 24. — Die Präterita *ἀπεστειλα* und *εἰςεληλυθατε* wollen die Aelteren, Glassius, Heumann, auch Kuinoel, geradezu für Futur. nehmen, allein richtig schon Grotius, die Handlung wird als geschehen gedacht, indem sie im Rathschlusse Christi vollzogen, so Joh. 15, 6. 17, 18. — *Κοπος* per meton. antec. pro consequ.: Frucht der Arbeit, 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 10, 15. Sir. 14, 15. Das *ἀλλοι* nimmt man am besten so, daß es sich dem Wesen nach bloß auf Christum beziehet, daß aber Christus sich so ausdrückt, weil er auf das Sprüchwort V. 37. Rücksicht nimmt.

V. 39—42. Die Samariter zeigen sich für die göttliche Lehre empfänglicher als die Juden, ähnlich wie auch die Heiden sich weniger hartnäckig zeigten. Da die Samariter keine gesetzliche Tradition und keinen darauf gegründeten Pharisäismus hatten, so kann man sich leicht ihre größere Willigkeit erklären. Könnte man den Inhalt der von Gesenius herausgegebenen religiösen Gedichte (Carmina Samaritana, Lips. 1824.) schon bei den Samaritanern zu Christi Zeit voraussetzen, so würde man überhaupt eine geistigere Tendenz bei ihnen annehmen und auch dadurch ihre Empfänglichkeit für das Christenthum erklärlicher

finden können. Allein es ist mir sehr gewiß, daß jene Gedichte aus der Zeit herrühren, wo die Juden sich arabische Gelehrsamkeit aneigneten, und arabische Speculation und Theosophie mit ihrer Religion verbanden.

V. 43—45. Der Erlöser bezieht sich auf jenen seinen Ausspruch Luc. 4, 24. Matth. 13, 57. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß bedeutende Menschen bei denen, die ihre ganze Entwickelung, in der das Menschliche so hervortrat, mit ansahn, weniger gelten (s. Stellen der Heiden in diesem Sinne bei Lampe). Auch Jesus entwickelte sich seiner Menschheit nach zufolge der Entwickelungsgesetze der menschlichen Natur, daher wurde es auch seinen Landsleuten schwer, in der menschlichen Niedrigkeit die göttliche Hoheit zu erkennen. *Πατϱις* kann ganz Galiläa bezeichnen, es kann aber auch Vaterstadt heißen (s. Krypke) und bezieht sich dann auf Nazareth. Es fällt nun aber auf, daß der Apostel jenen Ausspruch Christi durch *γαϱ* an den vorhergehenden Satz knüpft, als sollte dadurch der Grund angegeben werden, warum er nach Galiläa ging. Die einzig genügende Auskunft ist, der Aor. *ἐμαϱτ.* muß als Plusquamperf. genommen werden, welcher Gebrauch des Aor. besonders bei Nachholung eines früheren Umstandes eintritt (Joh. 18, 14. Winer, neutest. Gramm. 2. Ausg. S. 117. So auch *ἦν δε,* 9, 14. 11, 2.). Das *γαϱ* soll, wie zuerst Alting wollte (auch Kuinoel), die Bedeutung „obgleich" haben, wie das hebr. כִּי, allein für diesen ganz abnormen Sprachgebrauch müßten im Hellenistischen Beispiele nachgewiesen werden. (Dies wird man aber eben so wenig bei dieser Bedeutung von *γαϱ* vermögen, als bei *ὅτι,* welches man C. 5, 26. ebenfalls wie כִּי adversativ in der Bedeutung „obgleich" nehmen will). Jetzt werden wir es als explanativ ansehn „nämlich" (der Aeth. und der Pers. haben bloß und), und als anzuknüpfen an das *οὖν,* „Jesus hatte früher gesagt; als er nun kam." Oder man müßte mit Erasmus, Heumann annehmen, es fehle ein ganzes Glied der Rede „Jesus ging nach Galiläa, aber nicht nach Nazareth, denn ..." Heumann verweist auf Glassius, Phil. sacra, p. 1201.: „de ellipsi integri in oratione connexa membri," aber dieses Capitel enthält keine Parallelen, die eine so harte Ellipse wahrscheinlich machen.

V. 46. *Βασιλικος* kann heißen: 1) a rege oriundus, 2) *υπηρετης του βασιλεως*, ein Mann vom Hofe, 3) *στρατιωτης βασιλεως* (s. Krebs, obs. Flav. ad h. l.), in welcher Bedeutung es bei Josephus öfter vorkommt. Die zweite Bedeutung scheint indeß die vorwaltende, zu ihr neigen sich auch die griechischen Ausleger. Auch auf Inschriften fand sie Münter. Der Syrer hat ܥܒܕܐ ܡܠܟܝܐ „königlicher Diener." Der Aeth. hat: „ein königlicher Hausbediente." Er war wahrscheinlich vom Hofe des Herodes Antipas, dem Galiläa und Peräa gehörte. Er hatte die jüdische Religion angenommen, und seine Hofbedienten waren wohl auch Juden.

V. 48. Christi Antworten beziehen sich stets weniger auf die ihm gethanen Fragen und Bitten, als zunächst auf die von seinem prüfenden Auge entdeckte Gesinnung. Dies sagt er selbst, 6, 65. Daher antwortet er zuweilen bei ziemlich gleichen äußeren Anlässen so verschiedenartig (Matth. 19, 21. 8, 22. Eben so Matth. 15, 26. Marc. 10, 51.). Es gab Wundersüchtige, denen es um den höhern Zweck der Beglaubigung Christi gar nicht zu thun war, die vielmehr das Himmlische immer irdischen Zwecken dienstbar machten und entweder rohe Begierden oder eine eitle Neugier befriedigen wollten, gegen solche ist Christus stets ernst und streng, und weist auch ihre Forderungen unerbittlich zurück. Es gab solche, welche unmittelbar durch das Bedürfniß ihres Herzens sich zu dem Erlöser hingezogen fühlten, und ihm gläubig anhingen, und diese liebte er am meisten. Es gab aber endlich auch eine Mittelklasse von solchen, welche zuerst durch die augenblickliche äußere Noth zu ihm hingetrieben wurden, und dann, wenn er ihnen geholfen hatte, sich liebend an ihn anschlossen. Zu dieser Klasse gehörte der *βασιλικος*, er ist dem Glauben nicht abgeneigt, allein kein innerer Drang, nur die Noth führt ihn zu Christo.

V. 49—53. *Κομψως ἐχειν* und *κακῶς ἐχειν* stehen sich bei den Griechen gegenüber, so sagen auch die Lateiner (Cic. epp. ad fam. 16, 15.) belle habere.

Es ist nun die Frage zu entscheiden, ob diese Geschichte dieselbe ist mit Matth. 8, 5. Luc. 7. Unter den Alten scheinen dieses Irenäus und Einige angenommen zu haben, gegen welche Chrys. und Euth. stritten; unter den Neuern Semler. So

manches spricht für die Identität: derselbe Ort, derselbe Stand des Hülfesuchenden (wenn βασιλ. in der Bedeutung „Soldat" genommen wird), das entgegenkommende Bitten, die nahe Todesgefahr des Kindes, dieselbe Art Jesu zu helfen, das Nachhausegehen, das Gesundfinden des Kranken. Freilich lassen sich nun auch wieder Verschiedenheiten nennen, namentlich nach Lukas, auf die schon Chrys. aufmerksam macht, und auf Lukas ist hier besonders zu sehen, da er offenbar genauer erzählt: der Stand der Person (wenn βασιλ. ein Hofbeamter heißt); die Nationalität derselben, indem er nach Lukas ein Heide ist, nach Johannes ein Jude zu seyn scheint; der Ort, indem Christus nach Johannes noch in Kana war, nach den Andern eben in Kapernaum einziehen wollte; die Zeit, indem es bei den andern Evangelisten am Anfange des Lehramts Christi geschieht; die Person des Kranken, indem es nach Lukas ein δοῦλος ἐντιμος ist; die Umstände, indem nach Lukas der Centurio durch Andere bitten läßt; die Krankheit, indem es nach Matthäus ein παραλυτικος ist; und, worauf es am meisten ankommt, der Charakter des Bittenden, indem er bei Lukas und Matthäus ein innig Gläubiger ist. Freilich könnte uns nun das Verhältniß, in welchem in der Erzählung von der fußwaschenden Sünderin Lukas und Johannes und auch Matthäus stehen (s. die Anm. zu Joh. 2, 17.), zeigen, daß dergleichen Verschiedenheiten noch nicht nothwendig eine verschiedene Thatsache beweisen, sondern daß die verschiedenen Erzähler verschiedene Seiten als Hauptmomente in einer Erzählung hervorheben konnten. Es könnte also seyn, daß Christus zuerst sich beklagte, daß der Centurio nur glauben wollte, wenn seiner leiblichen Noth abgeholfen sei, und dann, als jener einen stärkeren Glauben offenbarte, Christus seinen Glauben gepriesen habe; indeß müssen wir doch hier berücksichtigen, daß, wenn die Thatsache identisch wäre, Johannes offenbar das wesentliche Moment verkannt hätte, wenn bei der Erzählung von der Fußwaschenden (vorausgesetzt, daß Lukas dasselbe Factum, was Johannes berichtet, mittheilt, wogegen wir uns — ungeachtet wir die Möglichkeit davon nicht läugnen — am Ende doch erklären müssen, s. zu Joh. 12. d. Einl.) Lukas das Hauptmoment nicht hervorgehoben hätte, sondern nur ein solches, das mit demselben verwandt war. Ein solches Uebersehen des Hauptmoments, und dazu ein solches

Uebergehen der charakteristischen Umstände der Erzählung (wozu hier offenbar gehört, was Lukas vom Charakter des Centurio erzählt) läßt sich aber, wenngleich wir es bei den andern Evangelisten nicht für unzulässig erklären möchten, doch bei Johannes nicht leicht annehmen, weswegen es gerathener scheint, eine Verschiedenheit der Thatsache zuzugeben. Ueberdies ist das hier erzählte Factum ein solches, welches unter verschiedenen Modificationen sehr leicht mehrmals eintreten konnte.

V. 54. Mit Beziehung auf C. 2, 11. will Johannes sagen, daß dies das zweite Wunder in Kana war. Vgl. V. 46.

Capitel V.

V. 1. Für die chronologischen Bestimmungen über die Lebenszeit Jesu ist die Entscheidung, welches Fest diese ἑορτη sei, einflußreich, denn ist es ein Paschafest, so müssen wir die Lehrzeit Jesu um ein Jahr verlängern. Es kommen nun besonders in Betracht das Paschafest und das Purimfest. Die Annahme jenes Festes ist, nachdem die Kirchenväter sich alle dafür entschieden hatten, vertheidigt worden von Grotius, Lightfoot, Lampe, Süßkind (Bengel, theol. Archiv, Bd. 1. S. 176 ff.), die Annahme des letzteren von Petav., Hug, Lücke. Für beides sprechen Gründe. Für das erstere: ἡ ἑορτη, absolut gesetzt (soll ein anderes bezeichnet werden, so wird der Name desselben hinzugesetzt, so 7, 2.), bezeichnet bei den Evangelisten (Joh. 4, 45. 11, 56. 12, 12. Matth. 26, 5. 27, 15. Luc. 2, 42.) und in zwei Stellen des Josephus immer das große Fest des Pascha. Allein in allen jenen Stellen ist Beziehung auf vorhergegangene Bestimmungen. Dazu kommt, daß in allen, mit Ausnahme von Matth. 27, 15. (wo man ihn auch entbehren kann), der Artikel vor ἑορτη steht, den hier an dieser Stelle die besten codd. nicht haben. Ferner führt man dafür an, daß es sich nicht denken lasse, wie Jesus zum Purimfeste gereist seyn sollte, wenn er das nachfolgende Pascha (6, 4.) versäumte. Hielt ihn, kann man sagen, die Furcht vor Nachstellungen (7, 1.) davon ab, so fiel ja das Purimfest nur einen Monat vor das Pascha, und die Nachstellungen konnten ihm auch da gefährlich werden. Endlich nimmt

man an, daß Jesus C. 4, 35. beim Anblick der Saat ausgesprochen (was auch das Zeitverhältniß dieser Begebenheit zu der Paschareise Jesu C. 2, 13. wahrscheinlich macht, indem er dann wohl gegen den Winter hin, wo die Aussaat war, zurückkehrte, und den Winter in Galiläa blieb) — die Aerndte aber beginnt mit der Paschafeier — also würde der Zeit nach es passen, daß hier die *ἑορτη* dieses Paschafest sei. Allein auch wenn Jesus jene Worte bei der Saat aussprach, so fällt doch das Purimfest kurz vor dem Pascha, also in denselben Zeitraum. Dieser Grund nun, und das übertriebene Ansehn, in dem das Purimfest bei den Juden stand (Gemara, Tr. Megilla, C. 1. §. 8: „Die Tempelweihe wird einst aufhören, aber nicht das Purimfest; die Propheten werden aufhören, aber nicht das Buch Esther"), bestimmen dazu, wenn man nicht an das Pascha denkt, gerade an das Purimfest zu denken. Daß aber nicht das Pascha, sondern irgend ein anderes Fest gemeint sei, dafür spricht der positive Grund, daß *ἑορτη* nach den besten codd. den Artikel nicht hat. Und wollte man noch einwenden, daß Jesus wohl kaum zu einem Fest gereist seyn würde, was auch zu Hause gefeiert werden konnte, so läßt sich dies widerlegen durch die Anwesenheit Jesu beim Fest der Tempelweihe, C. 10, 22. 23.

V. 2 — 4. Zu *προβατικῇ* ergänze *πυλη*, Nehem. 3, 1, 32. 12, 39. *Ἑβρ.*, das damalige aramaisirende Hebräische. ܒܶܝܬ ܚܶܣܕܳܐ „Haus der Wohlthat, oder Ort;" so kommt ܒܶܝܬ vor in ܒܶܝܬ ܙܰܝܬܳܐ „der Oelberg." Die Säulengänge, damit die Kranken Schutz vor der Witterung hätten. Der Brunnen war wahrscheinlich mineralischer Art; dies läßt sich auch aus dem schließen, was Eusebius, zu dessen Zeit er noch existirte, darüber sagt (Onomast. geogr. ed. Bonfr. p. 41.): *(ἡ κολυμβηθρα) και νῦν δεικνυται ἐν ταῖς αὐτοθι λιμναις διδυμοις· ὧν ἑκατερα μεν ἐκ τῶν κατ᾽ ἐτος ὑετῶν πληροῦται· θατερα δε παραδοξως πεφοινιγμενον δεικνυσι το ὑδωρ.* — *Ἐκδεχ. — κινησιν.* Man schloß bei der Bewegung des Wassers auf eine außerordentliche göttliche Würksamkeit. — Heilquellen pflegen zuweilen von selbst, durch unterirdische Wärme oder Regen in Bewegung gesetzt, zu brausen oder zu strudeln, Johannes erzählt nur die allgemeine Meinung. Schon diese Worte sind

indeß kritisch verdächtig, denn es lassen diesen Zusatz bedeutende codd. B. C. aus, da sich doch gar kein Grund zur Hinweglassung denken läßt, wenn er da stand. Um so mehr wird er aber dadurch verdächtig, daß es den Anschein hat, als ob er mit dem vierten Verse zusammen ein apokryphisches Glossem bilde. Dieser vierte Vers ist entschieden unächt, er fehlt in den bedeutendsten codd., in mehreren Uebersetzungen, bei dem Dichter Nonnus, der ihn so gut hätte benutzen können. Da die Denkweise der ersten Jahrhunderte einer solchen Legende nicht entgegen war, sondern dieser Vers selbst in spätern Zeiten, z. B. von Tertullian, benutzt wurde, um seine allegorische Beziehung auf die Würksamkeit der Taufe darin zu finden, kann man sich nicht denken, wie man, wenn man nicht durch äußere Gründe ihn zu verwerfen bestimmt wurde, dahin gekommen sei, ihn wegzulassen. Auch sagt es dem johanneischen Charakter nicht zu, Nebenbestimmungen zu machen, welche in keiner individuellen Beziehung zu seiner Hauptsache stehen. — Das Glossem ist aus der jüdischen Vorstellungsweise zu erklären, welche unbekannte Naturkräfte als Engel personificirte; so sprechen sie von Engeln gewisser Heilquellen (s. Lightf. ad h. l.). Diese Volksvorstellung liegt auch der Rede des Kranken zu Grunde, V. 7. *ὁταν ταραχϑῇ.* — Das *κατα καιρον* heißt „zu gewissen Zeiten."

V. 5. *Ἐχων* ist mit *ἀσϑενειᾳ* zu construiren, wie aus V. 6. erhellt. Im Griechischen ist *ἐχω* mit *ἀμφι* und *προς* c. acc. construirt gleich *διατριβω ἐν τινι πραγματι. Ἐχειν ἐν τινι τοπῳ,* „sich an einem Orte befinden," Joh. 11, 17. Josephus, antiqu. VII. 1. 1. *ἠδη δε αὐτοῦ δυο ἡμερας ἐχοντος ἐν τῃ Σικελλᾳ.*

V. 6—9. Jesus erregt zuerst in ihm die Aufmerksamkeit und die Sehnsucht nach Hülfe durch die allgemeine Frage. Der Kranke ahnet nicht, wen er vor sich hat, und meint, es wolle ihm nur ein wohlgesinnter Mann zur Benutzung des Wassers behülflich werden.

V. 10—13. So lange das geistige Gottesreich noch nicht eingetreten war, sollte das äußerliche bestehen bleiben, auch machte Christus selbst keine Aenderungen, allein er durchbrach oft die peinlichen Satzungen, welche der menschliche Traditionsgeist geschmiedet hatte. So hatte das Gesetz am Sabbath alles Ge-

schäft der Dienstbarkeit מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה verboten. Die Pharisäer gaben nun 30 אָבוֹת, Gattungen von Arbeit an, die verboten seien (Tr. Schabbath, C. 8. §. 2.), und zählen überdem noch alles das als verboten auf, was eine Uebertretung mittelbar herbeiziehn könne (כָּל גּוֹרֵם עֲבֵרָה). In eben jenem Tr. C. 9. ist nun auch das Heilen am Sabbath verboten, ausgenommen bei Lebensgefahr (vergl. Matth. 12, 10. 11.), wie viel mehr das Tragen eines Bettes. Die *Ἰουδαῖοι*, wahrscheinlich *ἀρχοντες*, wie aus V. 15. und 33. erhellt, s. zu C. 1, 19. Der Geheilte will sagen: der welcher das große Werk meiner Heilung verrichtet hat, hat mir Erlaubniß gegeben, er ist die hinlängliche Auctorität. Jesus entfernte sich entweder absichtlich, um den Zudrang zu vermeiden, oder er war unter den vielen Menschen dem Geheilten aus den Augen gekommen.

V. 13. Das Gespräch Christi war wohl länger. Christus hatte wahrscheinlich den Menschen zum Bewußtseyn einer besondern Verschuldung gegen Gott gebracht, und ihm seine Krankheit als eine Züchtigung dafür vorgestellt. Calvin: non fortuitae hominum calamitates, sed tot castigatoriae ferulae. Si nihil ferulis erga nos proficiat Deus, flagella ad domandam nostram ferociam arripit.

V. 14. Euthymius: *ἀνηγγειλεν, οὐχ ὡς ἀγνωμων, ἱνα προδωσει, ἀλλ' ὡς εὐγνωμων, ἱνα ἀνακλυξῃ τον εὐεργετην.* Der Mann hatte seine ganze Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was ihm selbst widerfahren war; wie es ihm so etwas Großes schien, so meinte er müßte es auch den Pharisäern. Ihren besondern Haß gegen Jesum kannte er wohl gar nicht. Oder aber der Mann hatte bloß die menschliche Schwäche, sich vor der viel geltenden weltlichen Auctorität rechtfertigen zu wollen, und dachte dabei bloß an sich.

V. 16—19. Christus greift die Wurzel jener verkehrten äußerlichen Sabbathsstrenge an. Gott, will er sagen, ist nicht nach der Weltschöpfung in eine völlige Unthätigkeit eingetreten, er ist fortwährend mit Werken der Liebe beschäftigt, ich als sein Repräsentant auf Erden muß also darin ihm gleich seyn.

V. 19—21. *Δεικνυειν*, in dieser Verbindung, hat die ursprüngliche Bedeutung „anzeigen, kund thun," welches dann mit

dem Begriffe des Offenbarens zusammenfällt, 1 Tim. 6, 15. Der Syrer: ܡܚܘܐ ܠܗ „er zeigt es ihm an." Christus will den Einwurf berichtigen, daß er sich Gott gleich setze, und sagt daher, wenn er sich Gott gleich setze, so stelle er sich doch dadurch ihm nicht gegenüber, denn es finde eben eine so vollkommene Gemeinschaft des Willens zwischen Vater und Sohn statt, daß der Sohn nur in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater handle. So wie hinsichtlich der Lehre Christus derjenige ist, der eigentlich nur des Vaters geoffenbarte, mitgetheilte Lehre ans Licht bringt, so bringt Christus auch in seinen Werken eigentlich nur die ihm vom Vater geoffenbarten, mitgetheilten Wunderkräfte ans Licht. August.: candor est lucis aeternae, attende candorem solis. In coelo est et expandit candorem per terras omnes. Si separas candorem solis a sole, separa verbum a patre. Zum Beweise dafür, daß er bei der Heilung des Gelähmten in göttlicher Willens- und Machteinheit gehandelt habe, beruft sich Christus auf ein größeres Werk, welches Alle werden für einen Beweis der Willens- und Machteinheit des Sohnes mit dem Vater halten müssen. Dies ist die Belebung der Todten. Hier frägt es sich nun aber, ob von geistlich oder leiblich Todten die Rede sei. Das Erstere behauptete zuerst Drusing (Bibl. Brem. class. 1. fasc. 2.), dann Eckermann, Schuster, Ammon u. A., das Zweite die ältern griechischen Ausleger, wie Chrysostomus, Tertullian, und unter den Neueren Storr, Schott, Kuinoel u. A. Vgl. über die erste Auslegung: Eckermann, theol. Beitr. Th. 5. St. 2. Eichhorn, allgem. Bibl. Th. 7. S. 983 ff. und Th. 6. S. 997. Ammon, Opusc. Theol. p. 93. Ueber die andere: Storr, Opusc. T. III. p. 126. not. 1. p. 141—143. not. Schott, Opusc. T. I., De consilio quo Iesus miracula ediderit. p. 195. 199. Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle giebt mit großem Fleiße Lücke, Anhang A. zu B. II. des Comm. — Jede von diesen Erklärungen hat Gründe für sich anführen können, denn bei unbefangener Prüfung zeigt sich, daß Christus in dieser Stelle sowohl von seiner Würksamkeit bei der geistlichen als bei der leiblichen Auferstehung spricht, nämlich zuerst von seiner geistigen Würksamkeit zur Auferweckung der Gemüther zu einem neuen Leben, und dann anschließend von der

physischen zur leiblichen Auferweckung. Dies ist die Auslegung, die sich in der griechischen Kirche bei Nilus und Kyrill findet, in der lateinischen bei Augustin, und danach bei Luther, Calvin, Lampe, Paulus, Lücke u. A. V. 21—23. läßt die eine Auffassung eben so wohl als die andere zu, allein V. 24. spricht deutlich von einer geistigen Erweckung. Wollte man nun aber ferner annehmen, daß auch V. 28. 29. eben davon die Rede sei, so würde man unnatürlich erklären müssen. In Eichh. Bibl. Th. 5. S. 988.: „Es steht eine Zeit bevor, wo noch viel mehrere moralisch Todte (*οἱ ἐν τ. μνημειοις* für *οἱ νεκροι*) die Stimme seines Unterrichts hören und eine neue Lebensperiode anfangen werden." Wir geben nun aus jenen Gründen den Zusammenhang und Zweck der Rede Jesu so an: „Jene Willens- und Machteinheit mit dem Vater, die ich in jener einzelnen Krankenheilung offenbart habe, wird noch viel herrlicher offenbar werden. Die Belebung der Menschen, das ist das große Werk, das der Sohn in der Einheit mit dem Vater ausführt. Durch den Glauben an mich entsteht schon jetzt in den Gläubigen eine Auferstehung von den Todten, und diese wird allgemeiner werden. Könnt ihr euch aber zu dieser großen geistigen Thatsache nicht erheben, so wisset, daß einst auch die Zeit kommt, wo diese Kraft der Belebung, die dem Sohne verliehen ist, sich auch äußerlich offenbaren wird, wo dann Jedweder sie wird anerkennen müssen."

V. 21—23. Wahrscheinlich ist in dieser Rede Christi seine geistige und physische Würksamkeit zusammengefaßt. Nach der biblischen Darstellung (und auch nach V. 24. und 4, 14. 6, 58.) ist die Auferstehung und die dann eintretende Verherrlichung der Gläubigen nur die letzte Stufe, der letzte Culminationspunkt der Würkungen des göttlichen Lebensprincips, das sie in sich aufgenommen haben, und das von innen heraus ihr ganzes Seyn umgestaltet und verklärt. S. Röm. 8, 10. 11. und meinen Comm. z. d. St., nebst den Stellen der Kirchenväter. So kann denn Christus ganz füglich jene zwiefache Würksamkeit zuvörderst zusammenfassen, dann zerlegen, und zuerst von der pneumatischen, dann von der physischen als dem Resultate jener sprechen. — *Ζωοποιεῖν* ist wahrscheinlich hier von *ἐγειρειν* verschieden, und bezeichnet die positive Mittheilung des Lebens an die vom Tode

Befreiten. — *Θελειν* ist hier nicht das Wollen der Willkühr, sondern einer heiligen Intelligenz; welche sie daher nicht beleben will, das können nur die seyn, welche ihr Auge dem Lichte verschließen. — Wenn das Gericht eben darin besteht, daß die Menschen, indem sie Christum zurückweisen, sich selbst von der Beseligung ausschließen (C. 3, 18.), so ist Christus der, welcher richtet, eben dadurch, daß er das göttliche Licht an die Menschen bringt. Der aber das innerliche Gericht übt, wird auch das äußerliche üben, welches ja nur die Manifestation des innerlichen seyn wird. Da also der Sohn in allen Stücken des Vaters Wollen und Würken offenbart und ausübt, so wird der Vater verkannt, wenn der Sohn verkannt wird.

V. 24. Die Vorsetzung des doppelten *ἀμην* hier und in V. 25. zeigt, daß Christus etwas seinen Zuhörern schwer Begreifliches sagen will. Er will hier davon sprechen, daß es für den wahrhaft Gläubigen der Sache nach keinen Unterschied mehr zwischen diesseits und jenseits giebt. Dieselbige Gemeinschaft mit Gott, deren der gläubige Erlösete jenseits genießen wird, genießt er auch schon hier, nur hier unter Hemmungen und Beschränkungen. Insofern nun, will der Herr sagen, steht eigentlich die sittlich-christliche Erweckung des Menschen in so genauem Zusammenhange mit dem dereinstigen jenseitigen Leben, daß man schon die christliche Erweckung als den Anfang der großen Auferstehungsperiode betrachten kann. — *Εἰς κρισιν κτλ.* vgl. 3, 18. Er hat ein Princip in sich aufgenommen, was von innen heraus nothwendig den ganzen Menschen vollendet heilig machen wird, daher braucht es für ihn kein Gericht. Gott erkennt in dem, der einmal an den Sohn gläubig geworden, auch schon für alle Ewigkeiten den Geheiligten, Verklärten, Röm. 8, 30. — *Ἀκουειν* im eminenten Sinne „aufmerksam anhören," Offb. 1, 3. *Μεταβεβηκεν* ist in seiner eigentlichen Bedeutung als das Präter. festzuhalten, denn es hat schon das erhabene ewige Leben in ihm begonnen; daß dies die richtige Auffassung ist, zeigt 1 Joh. 3, 14. *Θανατος* nach biblischem Sprachgebrauch „alles Elend, besonders die innere Finsterniß und Entbehrung göttlicher Lebenskräfte," s. meinen Commentar zum Römerbr. S. 159. Aug.: in hac vita quae nondum est vita transitur a morte ad vitam.

V. 25. Wenn die ganze Stelle von der leiblichen Todtenerweckung handeln soll, so muß *και νῦν ἐ.* auf die einzelnen Todtenerweckungen, wie des Lazarus u. a. bezogen werden, welches sehr unnatürlich ist. Ferner bezieht sich das *ἀκουειν τ. φ.* offenbar zurück auf *ἀκουειν τ. λογον* V. 24., wie dies auch deutlich wird aus dem Zusatz *και οἱ ἀκουσαντες ζησονται*, der ganz überflüssig seyn würde.

V. 26. Euth.: *το ἐδωκεν οἰκονομικον* (aus Herablassung zur menschlichen Auffassungsweise): *ἐχει δε ζωην ἀντι τοῦ πηγαζει.* August.: participeps factus vitae, non eras quod accepisti, et eras qui acciperes; filius autem Dei non quasi primo fuit sine vita, sed *ipsa vita erat.*

V. 27. Jene Macht hat Christus, nicht als bloßer Mensch, sondern weil er der Messias ist. Hier scheint besonders jene Bedeutung von *υἱος τ. ἀνϑρ.* einzutreten, die wir zu 1, 52. angaben: „der Idealmensch, das Haupt der Menschheit." Freilich steht *υἱος ἀ.* ohne Artikel, aber der Artikel fehlt auch bei *υἱος ϑεοῦ* Matth. 14, 33. 27, 43. Luc. 1, 35.

V. 28. 29. Daß dieses *ἀκ. τ. φωνῆς* ein anderes als V. 25. ist, zeigt schon das *παντες*. Will man auch diesen Satz auf die geistige Auferstehung beziehen, so muß man zu unnatürlichen Allegorisirungen seine Zuflucht nehmen. Das *τοῦτο* nach *ϑαυμ.* bezieht sich auf das Vorhergehende, wie in der Regel bei Johannes, nämlich auf die Macht des Gerichtes. Um die Gewißheit jener unsichtbaren geistigen Auferstehung und des damit verbundenen Gerichts zu bestätigen, beruft sich Jesus auf seine Würksamkeit in jener großen Schlußperiode des Gottesreiches, wo auch äußerlich, was er innerlich würkte, offenbar werden wird. Die *φωνη* bei der Auferstehung ist ein stehendes Bild für die lebenerregende Würksamkeit Gottes, daher sonst auch *φωνη σαλπιγγος*, 1 Kor. 15, 52., auch bei den Rabb. (s. Bertholdt, Christ. p. 178.). *Ἀναστασις ζωῆς* gleich 2 Makk. 7, 9. *αἰωνιος ἀναβιωσις ζωῆς* und V. 14. *ἀναστασις εἰς ζωην. Ζωη* wahres Leben, d. i. Seligkeit. Die *κρισις* geht nur die nicht Gläubigen an, V. 24. Jene *ἀναστ. ζωῆς* heißt auch im N. T. *ἀναστ. τῶν δικαιων* Luc. 14, 14. Da bloß diese Auferstehung eine wahrhaftige ist, d. h. eine solche, die einen erhöhteren Zustand herbeiführt, so wird von ihr im N. T. als von einer Begnadigung

gesprochen, und sie heißt vorzugsweise ἡ ἀναστασις, Phil. 3, 10. 11.

V. 30. Christus weist auf V. 19. zurück. Alle jene seine großen Würkungen werden nur dadurch möglich, daß er eben bloß als willenloses Organ, als Repräsentant Gottes würkt. Ἀκουω C. 3, 32. u. a., gleich dem ebenfalls symbolischen Ausdruck δεικνυμι oben V. 20. Euth.: οἰκονομικῶς το ἀκουειν.

V. 31. 32. Wenn Christus so große Dinge von sich aussagt, so konnten die Juden, welche das Göttliche in ihm verkannten, dieses als Selbstüberhebung ansehn. Da nun seine Gegner ihn als bloßen Menschen betrachten, so versetzt er sich auf ihren Standpunkt (Calvin: est modus concessionis), und sagt, sein Zeugniß gelte nichts. Christus bedient sich einer sprüchwörtlichen Redensart, welche sich öfter bei den Rabbinen findet, z. B. Halichoth Olam, C. 1. אֵין אָדָם נֶאֱמָן עַל פִּי עַצְמוֹ. Μαρτυρια ἀληθης, Beza: test. idoneum. C. 8, 14. sagt Christus das Gegentheil, aber nur um dem pharisäischen Hochmuthe zu zeigen, daß auch dieses wahr sei; dann geht er aber auch dort auf das doppelte Zeugniß zurück, C. 8, 18. Ἀλλος kann nicht der Täufer seyn, s. V. 34., wie Chrysost., Euth. u. A. wollen, sondern es ist der Vater. Christus nennt ihn so, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Aehnlich redet Christus C. 8, 18.

V. 33 — 35. Christus konnte es seiner Würde für unangemessen halten, sich auf das Zeugniß eines erleuchteten Menschen zu berufen. Allein da einmal die Juden an ihn als Propheten glaubten, und zu ihrer Belehrung an ihn schickten, so führte er doch auch dieses Zeugniß an, und zwar — ἱνα σωϑῆτε „zu ihrem Besten, damit sie gerettet würden," wenn sie sich dieser Herablassung Christi zu menschlichem Zeugnisse zur Erweckung ihres Glaubens dienen ließen. Calvin: significat non tam sui habere respectum quam hominibus consulere, dum ev. sui praecones excitat. Λαμβανειν hier nicht, wie sonst, „annehmen," sondern „ergreifen, an sich reißen," wie unten V. 41. Im Griechischen drückt λαμβ. immer sowohl das leidentliche Empfangen, als auch das thätige Ergreifen aus. Diod. Sicul., l. I. c. 60. καιρον λαμβ. „die Gelegenheit ergreifen."

V. 35. Der Täufer war gleichsam wie ein Licht in die Finsterniß hingestellt worden, um den Weg zum Messias zu weisen.

Auch sonst werden Propheten mit Lichtern verglichen, Sir. 48, 1., bei den Rabb. Calvin: D. vos errare noluit, constituit enim Ioh. ut lucernam, cuius splendor vos dirigeret; sequitur vos sponte caecutire, si me Dei filium non agnoscatis. Die Juden aber ließen es sich wohl gefallen, die kurze Zeit (*προς ὡραν*, eine Weile 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5.) vorübergehend ihm zuzuhören, und ihm Recht zu geben. Aber ihn zu dem zu benutzen, wozu er ihnen eigentlich gegeben war, unterließen sie, sie erkannten den großen Zweck des Johannes nicht. *Θελειν* ist nicht bedeutungslos (s. Lücke z. d. Stelle und Fritzsche, Comm. in Matth. p. 245.), es bedeutet die leichtsinnige, knabenhafte Willkühr. Wolf: acquievistis in eo.

V. 36. Parallel ist C. 10, 25., vgl. V. 32. und Schott, Opusc. I. 163. *Ἐργα* wird, wie eine Zusammenstellung der Stellen, wo es vorkommt, zeigt, zu eng genommen, wenn man es, nach Rousseau's Vorgange, bloß von der Lehre Christi versteht, vgl. Eichhorn's Bibl. Th. 7. S. 981., wo geradezu *ἐργα ποιεῖν* für gleichbedeutend mit *διδασκειν* erklärt wird, *τα ἐργα μειζονα ποιεῖν* „eine vollständigere Lehre vortragen." Eben so wäre aber auch der Begriff Wunder zu eng. Es bezeichnet die ganze, gesammte göttliche Würksamkeit Christi. Das Prät. (*μεμαρτυρηκεν*) gebraucht Johannes von Handlungen, die sich aus der Vergangenheit in die Gegenwart erstrecken. Vgl. zu 1, 34.

V. 37—40. Christus will zeigen, daß es freilich dem fleischlichen und ungöttlichen Sinne der Juden schwer fallen müsse, in dem geistigen Zeugnisse, was er für sich anführe, ein göttliches zu erkennen. Sie verlangten, um sich zu überzeugen, ein sinnliches Sehen Gottes (so Philippus, Joh. 14, 8.). Ein solches Zeugniß nun, sagt er, kann euch nicht gegeben werden. Nun könnte euch wenigstens das Zeugniß der göttlichen Offenbarung und Prophetie auf den rechten Weg weisen, allein dieses ist auch nicht in euch lebendig, vgl. 7, 19. Euth.: *και τι λεγω, φησι, περι φωνῆς αὐτοφωνου κ. εἰδους αὐτοπροσωπου; ἀλλ' οὐδε τ. λογον αὐτοῦ ἐχετε μενοντα ἐν ὑμῖν, τον δια νομου και προφητῶν λαληθεντα, εἰ και οἰεσθε, τοῦτον ἐχειν μενοντα ἐν ὑμῖν, κ. ἐπι τουτῳ σεμνυνεσθε.* *Ἐχειν τ. λογον μ.*, vergl. 1 Joh. 1, 10., von der Lehre, die in unser Inneres eingedrungen ist.

ist. Vgl. 7, 17. Das οὐ θελετε ποιεῖν. Johannes liebt das Zeitwort μενειν 1 Joh. 3, 9. 2, 27, 28. 2 Joh. 9. Joh. 15, 7. Es hat den Begriff des Beharrens, wie sich aus dem Gegensatze 1 Joh. 2, 24. zeigt. C. 8, 31. haben wir μενειν ἐν τῷ λογῳ. — Ἐρευνᾶτε kann Imper. seyn, wie Chrys., Calvin, Wetstein u. A. wollen, oder Indic., wie Kyrill, Beza u. A. Es scheint vorzüglicher das Letztere, so daß dann ἐρευνᾷν die Nebenbedeutung hat „grübeln, buchstäblich zergliedern," (nach Jos. de b. I. l. II. c. 8. §. 14. Ant. XVII. 2. 4. rühmten sich die Pharisäer μετα ἀκριβειας ἐξηγεῖσθαι τα νομιμα, aber wie ταπεινῶς sie dabei verfuhren, rügt schon treffend Justin M. dial. c. Tr., indem er sagt, daß sie Kleinigkeiten ergrübelten, τα δε μεγαλα κ. ἀξια ζητηματα μηποτε τολμῶσι λεγειν μηδε ἐξηγεῖσθαι), und wenn nun die Schrift nicht mit erleuchtetem Inneren gelesen wird, so werden auch die Worte nicht in den Lesenden lebendig und die Zeugnisse von Christo werden nicht verstanden. Kyrill: ἐπειδη γαρ ἐθεασατο συλλεγοντας αὐτους ἀπο τῶν Μωϋσεως γραμματων, ἀπαιδευτως τας τῶν ἀντιλογιῶν ἀφορμας, ἀναγκαιως αὐτοῖς ἀχρηστον ἀποφαινει τον τῆς ἐπι τουτοις ἐρευνης πονον. Das δοκεῖτε braucht nicht nothwendig als tadelnd aufgefaßt zu werden, indeß ist es doch hier wahrscheinlich so, weil nämlich die pharisäisch Gesinnten schon durch den bloßen Besitz der Schrift, und weil sie durch dieselbe die μορφωσις τῆς γνωσεως erhielten, das ewige Leben zu haben, d. h. dessen würdig zu seyn meinten, vgl. Röm. 2, 18—21. Im Talm. Tr. Pirke Aboth: קוֹנֶה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה קָנָה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא „Wer sich Schriftworte erwirbt, erwirbt sich das ewige Leben." Das και vor οὐ θελ. ist adversativ. Θελειν steht mit Nachdruck, vgl. 7, 17. Offb. 22, 17. Euth.: δοκεῖτε μεν ἐχειν, οὐκ ἐχετε δε, διοτι ἐπιπολαιως ταυτας ἀναγινωσκοντες, οὐχ εὑρισκετε ταυτην, ἡτις ἐστιν ὁ χ., πηγην τ. αἰωνιου ζωῆς.

V. 41—44. Christus deckt nun jenen Leuten auf, welches der innerliche Grund jener Blindheit und jenes Unglaubens sei. Weil die göttliche Liebe, der Geist der göttlichen Offenbarungslehre (V. 38.) nicht in ihrem Innern gewurzelt ist (8, 47.), so suchen sie nicht nach dem was Gottes ist, sondern sie streben nach Befriedigung ihrer eigenen verkehrten Neigungen, besonders der Selbstsucht und des Dünkels (C. 12, 43.). Christus, insofern er

wahrhaft von Gott kam, sagte und that nichts, was dieser selbstsüchtigen dünkelhaften Gesinnung jener Leute schmeichelte; andere *ψευδοπροφῆται* und falsche Messiasse schmeichelten derselben, daher nahmen sie diese auf. Seit Christi Erscheinung erschienen 64 falsche Messiasse unter den Juden, von denen sie sich berücken ließen. Wie sehr diese falschen Messiasse es darauf anlegten, den verkehrten Gesinnungen der Juden zu schmeicheln, sieht man aus Josephus. *Δοξαν λαμβ.* gleich *ζητεῖν* wie V. 34. *Ὁ μονος Θ.* wie C. 17, 3., der welcher allein Gott ist, auf den also auch der Mensch allein bei seinem Thun Rücksicht nehmen sollte. Das *ἐν ὀνοματι τινος ἐρχ.* heißt wie בְּשְׁמִי 5 Mos. 18, 19. „in der Auctorität Jemandes."

V. 45—47. Ueber das Prät. *ἠλπικατε* vergl. oben V. 37. Ihr meint die rechten Befolger und Verehrer des Gesetzes zu seyn, ihr meint mich bloß aus Eifer für den *νομος* zu verfolgen, allein dieser wird einst euch zeigen, wie ihr verblendet gewesen seid, und daß ihr ihm selbst nicht gehorcht habt. Chrys.: *ὑπισχνεῖτε Μωϋσεῖ πιστευειν δι᾽ ὧν κατ᾽ ἐμοῦ τολμᾶτε· δεικνυμι ὅτι τοῦτο μεν οὖν ἐστι μαλιστα ἀπιστουντων· Μωϋσεῖ τοσοῦτον γαρ δεω ἐξ ἐναντιας ἥκειν τοῦ νομου, ὅτι οὐδε ἐστιν ἀλλος τις κατηγορησων ὑμῶν, ἀλλ᾽ ἡ αὐτος ὁ τον νομον δεδωκως.* Dieselbe selbstsüchtige Gesinnung, die euch hindert, dem Moses zu glauben, hindert euch auch, mir zu glauben.

Capitel VI.

Um den Zusammenhang dieser Erzählung mit den übrigen Begebenheiten des Lebens Jesu zu verstehn, ist zu vergleichen Luc. 9, 10. Matth. 14, 13. Marc. 6, 30 ff. — Wenn das Fest, was C. 5, 1. erwähnt ist, das Purimfest war, so hatte Jesus kaum einen Monat in Jerusalem verweilt, denn hier lesen wir V. 4., daß das Pascha nahe war, welches einen Monat nach dem Purimfest fällt. Zu diesem Pascha scheint aber Jesus nicht gegangen zu seyn. Wahrscheinlich hatte der Herr vor jener Reise nach der Hauptstadt die Apostel auf ihre erste Berufsreise ausgeschickt. Als er nun von dort zurückgekommen (der Weg von Jerusalem nach Tiberias läßt sich in drei Tagen zurücklegen),

kehrten auch sie zurück. Unter der Zeit war auch die Aufmerksamkeit des Herodes Antipas immer mehr auf Jesum gerichtet worden, so daß dieser von jenem gewissenlosen Menschen wie Johannes Einkerkerung oder wohl gar den Tod erwarten konnte. Theils nun um vor der Hand dieser erregten Aufmerksamkeit zu entgehen, theils um einsam mit den Jüngern sich zu besprechen, war Jesus zu Schiffe über den See Genesareth an die östliche Seite in eine Haide gegangen, unweit der Stadt Bethsaida Julias. Das Volk aber, das vorher schon sich zu ihm gedrängt hatte, war zu Fuß um den See herum über den Jordan ihm nachgegangen, angezogen durch die immermehr sich häufenden Wunder, die er an den Kranken verrichtete. Jesus nun verrichtete zuerst auch hier Krankenheilungen, dann belehrte er das Volk über die *βασιλεια τ. οὐρανῶν*, wie Lukas erzählt, welches Johannes übergeht. Diese Belehrungen fesseln das Volk, die Mittagszeit ist vorüber, Matth. 14, 15., es ist schon Abend geworden, die umliegenden Flecken sind zu abgelegen, um Speise einzukaufen. Christus verrichtet also ein Wunder, durch welches er jener großen Volksmasse einen tiefen Eindruck von seiner göttlichen Macht geben will.

V. 1 — 4. Daß der Evangelist den See mit den beiden Namen benennt, thut er entweder zu bezeichnen, daß Christus an den jenseitigen Theil des Sees ging, der gerade Tiberias gegenüber lag, oder um Ausländern, die nur einen von beiden Namen kennen, ihn deutlicher zu bezeichnen. — Daß Johannes die Nähe des Pascha erwähnt, scheint in Beziehung auf die Erwähnung der Menge des Volks zu stehn, welche wohl in Begriff standen, mit nach Jerusalem zu ziehen, falls er auch dahin ginge. Man reiste in Karavanen.

V. 5 — 9. Daß Christus diese Frage gerade an Philippus richtet, erklärt B e n g e l daraus, daß diesem vielleicht die Besorgung der Lebensmittel anvertraut war, C h r y s o s t., T h e o d. Mopsuest., daß er gewöhnlich besonders schwach am Glauben war. Daß es ihm besonders schwer geworden sei, sich zum Höheren zu erheben, sehen wir aus C. 14, 8., und auch aus dieser Stelle, denn Christus hatte vielleicht bei dieser Frage die Absicht, dadurch Gedanken an eine höhere Hülfe bei ihm hervorzurufen, ähnlich wie in der Frage an den Lahmen C. 5, 6. So scheint wenigstens,

nach V. 6., der Evangelist jene Frage aufgefaßt zu haben. — Die römische Münze δηναριον gilt 3 bis 4 Groschen, also das Ganze etwas über 25 Thaler. — Gerstenbrote, die schlechtere Speise. Talm. Tr. Pesachim f. 3.: „Jochanan sagt: Die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: Sage dies den Pferden und Eseln." Ὀψαριον, ὀψον ist eigentlich προσφαγιον, obsonium, das was man zum Brote ißt, dann wurde es vorzugsweise gewöhnlich, die Fische so zu nennen, wie das schon Plato im Symposion IV. 4. bemerkt. Ἑν bei παιδαριον ist der unbestimmte Artikel, der nach aramäischem Sprachgebrauch steht ܚܕ, Matth. 21, 19.

V. 10 — 13. Ποιεῖν mit dem Infin. heißt Jemanden wozu veranlassen, auch im ächt Griech. (Herm. zu Viger, S. 761.). Es war Gras an dem Orte, denn es war um die Frühlingszeit. Ἀναπιπτειν und ἀνακλινεσθαι, sich zu Tische niederlegen. Εὐχαριστησας bezieht sich auf das Dankgebet, welches die Juden immer bei ihren Mahlzeiten verrichteten. Im Talm. Tr. Berachoth heißt es: „Wer irgend etwas ohne Dankgebet genießt, ist als ob er es Gott entwendete." Dies Dankgebet sprach immer der Hausvater, Christus versäumt es nie. Διαδιδωμι, von Hand zu Hand geben. Daß hier von einer wunderbaren Handlung Jesu die Rede ist, würde man, wenn nicht dem unbefangenen Ausleger die Geschichte selbst es zeigte, schon aus V. 26. u. V. 14. abnehmen müssen. Dr. Paulus will freilich das σημεῖον in V. 14. in der Bedeutung nehmen „eine seine edle Gesinnung (daß er nämlich die leiblichen Bedürfnisse der Leute so liebevoll berücksichtigte) bezeichnende Handlung." Man erkennt aus der Paulusschen Behandlung der ganzen Erzählung, daß, wo einmal eine entschiedene Wunderscheu bei dem Interpreten vorhanden ist — Wunderscheu ist aber eben so sehr wie Wundersucht Zeichen einer fleischlichen Gesinnung — kein Sprachgebrauch so fest ist und kein Text so klar, der nicht verdreht werden kann.

V. 14. Ὁ προφ. ὁ ἐρχ. eine Bezeichnung des Messias, die aus 5 Mos. 18, 15. entlehnt ist.

V. 15. Je mehr dieses Wunder einen in die Augen fallenden Beweis seiner göttlichen Macht ablegte, je mehr der sinnliche Haufe von einem solchen Manne Gottes sich auch äußere Be-

glückung versprechen konnte, desto mehr dachten sie gerade jetzt daran, ihn zu ihrem irdischen Herrscher zu machen. Aber er, der gekommen war, seines Vaters Willen zu erfüllen und nicht seine eigene Ehre suchte, hieß seine Jünger an das jenseitige Ufer vorausfahren, und zog sich wieder in die Einsamkeit jenes Berges zurück, wie die andern Evangelisten sagen (Matth. 14, 23. Marc. 6, 46.) — um zu beten.

V. 16 — 18. Der hebräische Abend עֶרֶב befaßte die Zeit von 3 bis 9 Uhr. Hier ist nun der spätere Abend, die *ὀψια δευτερα*, gemeint, von 6 bis 9 Uhr. *Ἐρχεσθαι* hat hier nach dem griechischen und hebräischen Sprachgebrauche die Bedeutung „gehen, die Richtung wohin nehmen.“ Sie hatten wohl noch eine Zeitlang am Ufer auf die Ankunft Jesu gewartet. Als nun der Sturm erwacht, verhindert er ihr Weiterkommen, sie mußten die Segel beilegen, die Nacht schreitet immer mehr vor, schon ist die vierte Nachtwache herangekommen, des Morgens gegen 5 bis 6 Uhr, und sie haben auf dem See, der etwa eine Meile breit ist, kaum zwei Dritttheile des Weges zurückgelegt (etwa 45 Stadien sind 1 deutsche Meile). Bei Markus heißt es, daß sie nach Bethsaida (dem in C. 1, 45. erwähnten) wollten, welches nicht sehr weit von Kapernaum lag. Der Verfolg zeigt, daß sie nach Kapernaum fuhren, s. 6, 59., vgl. zu 2, 12.

V. 19 — 21. Jesus konnte wahrscheinlich von dem Orte seiner Einsamkeit aus den Sturm auf dem Meer bemerken. Er denkt sich die Verlegenheit seiner Jünger und eilt ihnen zu Hülfe. Er wandelt, mit der Macht, mit der er über die Natur gebot, über das Meer und erscheint an ihrem Schiffe. Johannes erzählt hier nicht individuell, denn eben diese auffallenden Geschichten aus dem Leben Christi mochten in Kleinasien unter den Christen hinlänglich bekannt seyn. Er erzählt gleichsam nur, um die Mittheilung der nachfolgenden Reden Jesu daran anzuknüpfen. Das Umständliche giebt Matthäus und die andern Evangelisten. Die Jünger fürchteten sich, weil eine solche Erscheinung etwas so Ungewöhnliches hat, daß sie eher einen Geist als Jesum selbst zu sehen meinen. Ueber *ἐγω εἰμι* s. 4, 26. Verschiedene Ansichten sind über das *ἠθελον αὐτον λ.* möglich, welche gründlich erwogen sind bei Lücke. Betrachten wir die Stelle, abgesehen von den andern Evangelisten, so scheint sie den Sinn zu geben: sie beab-

sichtigten ihn aufzunehmen, indeß waren sie schon ganz nahe am Lande, und so geschah es nicht. So der Syrer, der das εὐθεως durch ܗܘ ܒܥܕܢܐ „gerade in dem Augenblicke, wo sie ihn aufnehmen wollten," übersetzt und sonach auch der Perser. Auch der Aethiope hat: „Eben als sie ihn hinaufsteigen lassen." So faßt es auch Chrysostomus und setzt hinzu: *τινος δε ἑνεκεν οὐκ ἀνεβη εἰς το πλοῖον; το θαῦμα μεῖζον ἐργασασθαι βουλομενος, την θεοτητα αὐτοῖς ἐκκαλυψας γυμνοτερον.* Nun sagen aber die andern Evangelisten, Jesus sei mit Petrus in das Schiff hineingestiegen. Chrysostomus nimmt daher lieber an, daß Johannes von einem andern Factum als die Andern spreche. Die neuern Ausleger haben nun die Schwierigkeit von philologischer Seite aus zu heben versucht. Bolten nimmt ein Abundiren des *θελειν* an. Die Andern vindiciren ihm die Bedeutung, daß es, mit einem andern Verbo verbunden, diesem die Bedeutung des „gern thun" mittheile. *Ἐθελειν* an und für sich bezeichnet das thätige Wollen (nach Ammonius, de vocabul. differ. s. v. *βουλεσθαι*, gilt dies von dem *λογικον ζῶον*, *ἐθελειν* von dem *ἀλογον*; das Wollen, welches bloß Instinct ist, schließt aber auch unmittelbarer die Thätigkeit in sich als jenes), daher ist es, wenn es mit andern Verbis verbunden wird, oft adverb. in der Bedeutung „gern" zu fassen (Buttm., Gr. Gramm. 10. A. S. 445.). So Xenophon, Kyrop. 1, 1. 3.: *Κυρῳ ἰσμεν ἐθελοντας πειθεσθαι τους μεν.....* Schon Beza nahm nun auch an, daß *θελειν* im verb. fin. mit dem Infinitiv verbunden, diesem den Begriff des Gernethuns mittheile, und übersetzte hier: volente animo eum receperunt. Lücke ließ sich darauf ein, die Begründung dieser Uebersetzung zu untersuchen, und glaubt, daß jene Auffassung durch Marklands Note zum Lysias (ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platos Theätet, S. 28 f., und besonders Sturz im Lex. Xenoph. (s. auch Ast in leg. Plat. I, 5. p. 28.) hinlänglich gerechtfertigt sei. Allerdings zeigen mehrere Stellen der xenophontischen Schriften (denn im Lysias und Plato findet sich nur das Partic. so gebraucht), daß *ἐθελειν*, insofern es so viel wie „bereitseyn" heißen kann, auch dem folgenden Zeitworte den Nebenbegriff des Gernthuns mittheilen kann. Xenoph. Anab. 2, 6. 7.: *ἠθελον*

ἀκουειν αὐτου̃ σφοδρα. Ebendaſ. 1, 5. 19.: *κινδυνευειν συν ἐμοι ἐϑελησατε.* Beſonders Kyrop. I, 1, 2.: *Κυρῳ ἰσμεν ἐϑελησαντας πειϑεσϑαι τους μεν ἀπεχοντας παμπολλω̃ν ἡμερω̃ν ὁδον, τους δε και μηνω̃ν, τους δε οὐδ' ἑωρακοτας αὐτον πωποτε, τους δε και εὐ̃ εἰδοτας ὁτι οὐκ ἀν ἰδοιεν· και ὁμως ἠ̃ϑελον αὐτῳ̃ ὑπακουειν.* Man könnte ſich auch darauf berufen, daß *βουλεσϑαι* ebenfalls pleonaſtiſch ſtehe, Plato, de leg. 12, 9.: *ἡ γη̃ προς ταυ̃τα πεφυκε (προς το) βουλεσϑαι τοι̃ς ἀνϑρωποις τροφην φερειν,* wozu Aſt: *βουλ.* est prae se ferre, declarare, igitur cum alio verbo coniunctum est: manifesto aliquid facere. Was nun aber dieſen Sprachgebrauch von *ἐϑελειν* betrifft, ſo muß eben ſchon ſonſther ganz gewiß ſeyn, daß das Factum würklich geſchehen iſt, nur dadurch erhält *ἐϑελειν* dieſe Bedeutung, an ſich hat ſie es nicht. Ueberdies iſt nun doch auch noch die Frage, ob Johannes hier dieſem ſelteneren griech. Sprachgebrauch folgte. Vielleicht löſt ſich die Schwierigkeit, und wir können die Erzählung der drei erſten Evangeliſten mit Johannes vereinigen, wenn wir annehmen, Johannes erzählt nur anſchaulich den erſten Eindruck, den das plötzliche, ſichere Erkennen Jeſu auf ſie machte. „Als er aber ſich zu erkennen gab, waren ſie ſogleich bereit, ihn in das Schiff aufzunehmen." — Dabei bräche die Erzählung ab.

Wir haben nun noch die Erklärung zu berühren, welche die wunderſcheue Exegeſe einiger neuern Theologen von dem *περιπατει̃ν ἐπι τη̃ς ϑαλασσης* gegeben hat, und die vielleicht auch Andere gern annehmen würden, wenn nicht die Worte des Textes einer ſolchen Auslegung zu beſtimmt entgegenſtänden. Lange, Stolz, Paulus wollen es überſetzen: „am Meere;" Jeſus ſei zu Lande um den See herumgegangen und ſo ihnen plötzlich erſchienen. Allerdings iſt ſprachlich nichts dagegen einzuwenden, daß *ἐπι ϑαλασσης περιπατει̃ν* heißen könne „an, bei dem Meere." Fritzſche, Comm. in Matth. p. 501 sq. ſucht zwar mit philologiſchem Scharfſinn zu zeigen, daß dieſe Auffaſſung ſprachlich ganz unzuläſſig ſei, allein nicht überzeugend, denn ſeine Erklärung der Stellen, welche dieſe Bedeutung des *ἐπι* beweiſen, z. B. von Joh. 21, 1., ſind gekünſtelt. *Ἐπι* c. gen. hat überhaupt die Bedeutung „an, bei," auch wenn von Flüſſen die Rede iſt, ſo 2 Kg. 2, 7. in der LXX. *ἐπι του̃ Ἰορδανου,* Dan. 8, 2. *ἐπι*

τοῦ Οὐβαλ, ja auch wenn vom Meere die Rede ist, Joh. 21, 1. Allein eben so gewiß heißt auch περιπατεῖν ἐπι την θαλ. „über das Meer hin gehn," und ἐπι τῆς θαλασσης „auf dem Meere gehn." So sagt Apollon. Rhod., Argon. I. 4. vom Sohne Neptuns: κεῖνος ἀνηρ και ποντου ἐπι γλαυκοῖο θεεσκεν οἰδματος κτλ. Artemidorus, Oneirocriticon hat l. 3. c. 16. einen besondern Abschnitt: περι τοῦ ἐπι τῆς θαλασσης περιπατεῖν. Lukian, de vera hist. l. 2. c. 4. sagt von Korkläufern (φελλοποδες καθορῶμεν ἀνθρωπους πολλους ἐπι τοῦ πελαγους διαθεοντας. — Daß nun die ganze Erzählung (wie sie ausführlich von Matthäus angegeben wird) dafür spricht, daß diese Bedeutung anzunehmen sei, ist von selbst klar. Auch erkennen dies die neuesten Exegeten willig an, nur werden dergleichen Facta in ein unbekanntes X verwandelt, indem man sagt: es ist eine Mythe. Dieser Ausdruck ist indeß selbst für Viele ein ganz unbestimmter Begriff, womit sie, wie durch eine Zauberformel, welche sie selbst nicht verstehen, jede wunderbare Erscheinung zu bannen suchen. Bestimmt man jene mystische (denn das ist sie wenigstens bei Vielen) Formel näher, so ist der Sinn: Das Factum, welches zum Grunde liegt, war ein natürliches, die Sage mahlte es in das Wunderbare aus. Allein von der Sage kann ja hier nicht die Rede seyn, wo die Apostel erzählen, was sie selbst gesehn haben. Demnach ist es auch völlig unpassend, hier von einem Mythus zu sprechen. Man muß sich vielmehr entscheiden, entweder anzunehmen, daß die Apostel bei einem Factum, wobei doch schwerlich eine Sinnentäuschung vorkommen konnte, sich getäuscht haben, und also unwissend die Unwahrheit erzählt, oder daß sie wissentlich eine ganz gewöhnliche Begebenheit ins Wunderbare ausgemahlt, welches letztere wohl schon der einfache Historiker für psychologisch unwahrscheinlich erklären wird.

V. 22—25. Der Zusatz in V. 22. ἐκεῖνο — αὐτοῦ ist nach Auct. der codd. zu verwerfen. V. 23. ist als Parenthese zu denken. Ἰδων wird durch ὁτε οὖν εἶδεν in V. 24. wieder aufgenommen. Den Aorist in ἰδων und das Imperf. in ἦν möchte man versucht seyn, mit Beza in der Bedeutung des Plusquamp. zu nehmen, „da das Volk am vorigen Abende bemerkt hatte, daß nur Ein Schiff da gewesen war, und daraus schließen konnte, daß Jesus in keinem andern abgefahren sei." Das Volk nämlich

hatte sich am Abende in verschiedene Dörfer zerstreut. Es hatte gesehn, daß die Jünger allein abgefahren waren, es erwartete daher am Morgen Jesum allein zu finden, und da es ihn nicht fand, glaubte es, er sei zu Lande nach Kapernaum gegangen. Da dies ein Weg von wenigstens zwei Stunden war, so meinten sie, wenn sie hinüber führen, würden sie vor ihm da seyn. Diesem Zusammenhange nach scheint es, als müßte *ἰδων* und *ἦν* in der Bedeutung des Plusquamperf. stehn. Allein schon das wiederaufnehmende *εἶδεν* V. 24. zeigt, daß Johannes das *ἰδων* in der Bedeutung des Aorist nahm. Johannes scheint es sich daher so gedacht zu haben: Am andern Tage überzeugte sich das Volk, daß in dieser Gegend kein anderes Schiff zu erlangen war, daß also auch Jesus kein anderes hatte erhalten können, als das schon gestern bemerkte. Die Schiffe, in denen sie selbst fuhren, waren erst am Morgen von Tiberias angekommen. — *Ἐυχαριστησαντος* scheint sich darauf zu beziehen, daß man die Vervielfältigung der Speise von diesem Gebete ableitete. Christus wollte selbst, daß seine Wunderthaten aus seinem Zusammenhange mit Gott abgeleitet würden, daher betete er öfters bei seinen Wundern, um die Jünger immer darauf zu führen, daß die Macht des Gottes, zu dem auch sie sich richteten, so Großes durch ihn thue, Joh. 11, 41. 42.

V. 25. Sie finden ihn, wie aus V. 59. hervorgeht, in der Synagoge von Kapernaum, und erstaunen, daß er noch vor ihnen dort angekommen.

V. 26. Jesus, ohne auf ihre neugierige Frage zu antworten, ohne das ihn verherrlichende Wunder zu erwähnen, dringt gleich auf den Grund der Gesinnung, aus welcher sie ihn aufsuchten. *Σημεῖον* ist hier das irdische, äußerliche Mittel, auf das Ewige, Himmlische, Innerliche hinzuweisen. Dies war der Zweck der Wunder. Schwach waren diejenigen, welche solcher äußerlicher Mittel bedurften, und nicht schon durch das durch alle Worte und Handlungen Jesu durchstrahlende Göttliche in Jesu gefesselt wurden (s. zu Joh. 4, 48.); aber noch schwächer, ja im Irdischen versunken waren diejenigen, die nur die Wunder zur Befriedigung sinnlicher Begierden oder der Schaulust und Neugierde begehrten. Solche waren diese Menschen.

V. 27—29. Apollin.: *μεθιστησι, μη περι των φθειρομενων ἐπτοῆσθαι τροφην, ἀλλα την εἰς αἰῶνα μενουσαν, ἥτις τρεφει ψυχην. αὕτη δε ἦν ἡ πιστις ἡ ζωοποιος, καθ' ἣν ἐξομοιοῦνται προς την σαρκα τ. κυριου την ὑπο πατρος ἐσφραγισμενην τῇ θειᾳ δυναμει.* — *Ἐργαζεσθαι* im Hellenist. „erwerben," LXX. *ἐργαζεσθαι θησαυρισματα*, Sprüchw. 21, 6. Auch im Griech. Herod., I. c. 24. *ἐργασαμενος χρηματα μεγαλα.* — *Μενουσαν εἰς ζ. ἀ.*, die Würkung jener innern geistlichen Nahrung reicht über dieses kurze Leben hinaus. — Aus der Antwort Christi geht hervor, daß die *ἐργα θεοῦ* sind: „Gott wohlgefällige Werke." Die Leute hatten gemerkt, daß Christus sie zu etwas Höherem hinwies.

V. 30. 31. Da Jesus sie auf seine erhabene Würde verweist, so glaubt der wundersüchtige Haufe hierin wieder eine gute Veranlassung zu finden, um seinen Zweck doch noch bei ihm zu erreichen, und ihn zu abermaliger Verrichtung eines Wunders zu vermögen. Die Rabbinen stellen den Messias als Gegenbild des Moses dar, der auf höherer Stufe alles das verrichten wird, was Moses auf niederer. So wird er auch, nach ihnen, wie Moses Manna regnen lassen; so in Medrasch Koheleth, f. 73. Das Manna, welches die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste sammelten, war der Saft einiger arabischen Pflanzen, welcher bei der Sonnenhitze ausschwitzt, des Nachts in der Kühle sich zusammenzieht, und am Morgen in Körnern auf den Pflanzen gefunden wird. Gott ließ diese Naturgabe dem Volke in der Wüste in ungewöhnlichem Maaße zu Theil werden, und mit manchen wunderbaren Nebenumständen verknüpft. Vermöge jener Entstehung desselben führt es bei den Arabern den Namen منّ السما „Himmelsmanna." So heißt es dann auch 2 Mos. 16, 4. לֶחֶם מִן שָׁמַיִם, und Ps. 78, 24. דְּגַן שָׁמַיִם. Vgl. Faber, de manna Ebraeor. opusc., Kiel 1770 und 1773.; dann zugleich mit Reiske, opusc. med. Ar., von Gruner herausg., Halle 1776. Arglistigerweise verlangen nun die Juden gerade dieses Wunder zu seiner Bestätigung, um so doch ihren Zweck zu erreichen, nämlich von ihm gespeist zu werden. Christus aber knüpft sogleich auch an diese Worte wieder die höhere Beziehung an.

V. 32. 33. Es mochte wohl schon unter den Juden das Manna öfter als symbolische Bezeichnung für eine geistige Mittheilung Gottes gebraucht worden seyn. Philo, quod det. ins. mel. p. 213. Fr. nennt das Manna das Symbol des *πρεσβυτατος τῶν ὀντων λογος θεῖος*. Ders., de profug. p. 566., nennt die *αἰθεριος σοφια* den *ἀρτος* Gottes. Im B. Sohar zu Exod. f. 26. wird das Manna die himmlische Speise genannt, welche die Gesetzkundigen nährt. Vergl. Buxtorf in opusc., historia Mannae, c. 2. So auch Offenb. 2, 17. Eine ähnliche Anwendung macht nun Christus. Er sagt, eine Nahrung, die im eigentlichen Sinne aus dem Himmel komme, sei die wahre himmlische Weisheit. V. 33. wiederholt er dieses, aber mit solchen Ausdrücken, die, wie Lücke richtig bemerkt, schon eine Anspielung auf das sind, was er im Folgenden sagt, daß seine eigene himmlische Erscheinung den Menschen eine solche überirdische Speise sei. Weder hier noch in V. 50. steht also das part. praes. für imperf.

V. 34. 35. Man kann kaum annehmen, daß die Juden unter dem *ἀρτος οὗτος* auch nur wieder die leibliche Speise verstanden hätten. Es scheint das nicht in dieser Form des Ausdrucks zu liegen. Wahrscheinlich meinten sie geistliche Nahrung, sagten aber diese Worte gedankenlos hin, wie solche Leute pflegen, bloß um Jesu zu schmeicheln. Daß sie ernstlich, aus innerem Bedürfniß, das geistige Brot Christi verlangt haben sollten, kann man sich von solchen Leuten, wie V. 30. sie schildert, nicht wohl denken, man müßte denn sagen, die hier Redenden seien Andere. Doch das wird man auch nicht annehmen können, da wir sehen, daß der Erlöser gar keine Rücksicht auf ihre Bitte nimmt. Wäre diese Bitte aus rechtem, innerem Bedürfniß hervorgegangen, so würde Christus sicher Rücksicht darauf genommen haben. Christus deckt ihnen nun auf, daß sie gar nicht im wahren Sinne diese Bitte thun könnten, weil ihnen der innere Trieb nach einer Gemeinschaft mit Gott fehle. Er, Christus, sei nur ein Lebensbrot für den, welcher einen geistigen Hunger habe. Da nun Christus hier unter dem *ἐρχομενος* sich einen geistig Verlangenden denkt, so bezeichnet es hier prägnanterweise (vergl. den Gebrauch von *κλητος*) einen Solchen, welcher würklich in innerliche Verbindung mit dem Erlöser tritt. So auch

V. 37. 44. Daher ist es auch geradezu parallel mit *πιστευων* gesetzt.

V. 36—40. Das Anschauen des Erlösers, das äußerliche Kommen zu ihm bewürkt noch nicht den Glauben, dieser geht nur von dem Gefühl des geistigen Durstes aus, welchen eben jene Juden nicht hatten. Worauf bezieht sich Christus durch das *εἶπον?* Daß er sich, wie die meisten Ausleger annehmen, auf C. 5, 37. 38. beziehe, ist zwar möglich, denn das *ὑμεῖς* kann auf die ganze Classe der fleischlich Gesinnten bezogen werden, so daß man nicht gerade einwenden darf, jene Worte seien zu Jerusalem zu Pharisäern gesprochen worden, diese zu galiläischen Juden. Indeß ist es auch möglich, daß Christus sich auf den Inhalt von V. 26. bezieht, denn wir brauchen ja nicht anzunehmen, daß Christus bloß jene Worte geredet habe, die wir dort finden, er kann verwandte angeschlossen haben. Das erste *και* ist „obgleich," das andere „dennoch." Das *ὁρᾶν* bezieht sich auf das Anschauen der ganzen göttlichen Würksamkeit (wie *θεωρῶν* V. 40.), hier wohl aber auch insbesondere das Anschauen und Erfahren jenes besonderen Machtbeweises in der wunderbaren Speisung. Euthymius: *ἐγνωκατε τις εἰμι.* V. 37. sagt dasselbe, was V. 35.: „Nur derjenige tritt in jene innere Gemeinschaft mit mir, den Gott mir zugeführt hat." *Διδοναι* eben so gebraucht 17, 6. 9. 12. Daß es kein decretum Gottes bezeichnet, sondern eine Würksamkeit, zeigt der Zusammenhang. Von welcher Art aber diese Würksamkeit sei, geht aus dem parallelen V. 45. hervor. Ammonius: *οὐκ ἐστι το τυχον ἡ εἰς ἐμε πιστις, ἀλλα τῆς ἀνωθεν δεῖται ῥοπῆς, ἱνα γνῷς τα ὑπερ νοῦν. Ὡσπερ ἰατρῷ προςαγει ὁ πατηρ τῷ Χριστῷ τους ἀσθενεῖς ἀνθρωπους.* Das Neutr. *πᾶν* bezeichnet die Universalität. Parallel ist V. 44., dasselbe sagt aber auch aus Matth. 16, 17. Dem *ἐκβαλω ἐξω* liegt das Bild von der *βασιλεια* zu Grunde, Matth. 8, 12. 22, 13. „Wo jene innerliche Erregung der Bedürfnisse des Herzens statt findet — will Christus V. 38. 39. sagen — da erscheine auch ich als der Erlösende, denn ich bin nur Organ für den Willen des Vaters." — In V. 39. ist eine ungenaue Construction, indem *ἐκ παντος* stehen sollte, dafür aber der Nomin. vorangeschickt und durch den folgenden Genit. des Pronom. wieder aufgenommen

worden ist. Im Hebräischen ist dies das Gewöhnliche. Auch im Griechischen finden sich Beispiele einer solchen Ungenauigkeit (Viger, S. 55. Anmerkung). Bei ἐξ αὐτοῦ ist μηδεν zu ergänzen, welches cod. D. in den Text setzt. — Zu dem ἵνα ἀναστησω αὐτο vgl. die Anmerkung zu C. 5, 21. Die Auferstehung und die damit verbundene vollendete Vereinigung mit Gott ist das Endziel des Erlösungswerkes am Menschen (vgl. den Aufsatz von Süßkind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 10. S. 143.). — V. 40. ist θεωρῶν wie ὁρᾶν V. 36. zu nehmen.

V. 41. 42. Das verstehen die Juden, daß Christus sich selbst das Lebensbrot nennt. Aber darauf wollen sie nicht achten, daß ihnen das Herzensbedürfniß fehlt. Sie schweifen daher wieder auf eine dogmatische Frage ab. Auch sie nahmen wohl an, daß der Messias, nach Daniel, in den Wolken des Himmels erscheinen müßte: dieses scheint ihnen nicht auf Christum anwendbar. Andere Juden meinten, daß man überhaupt den Ursprung des Messias nicht kennen werde (Joh. 7, 27. Hebr. 6, 20. Justin., dial. c. Tryph. p. 226. und 336. ed. Col.).

V. 43 — 45. Christus läßt sich niemals auf die Beantwortung von Fragen ein, welche aus keinem Herzensbedürfnisse kommen. Vergl. 10, 34., wo er auch nicht jene Frage beantwortet, die nicht aus innerem Bedürfniß hervorgegangen ist. Er wendet sich stets an die Gesinnung. So wie er dem Nikodemus die Frage nach dem Wie der Wiedergeburt nur so beantwortet, daß er diese große Wahrheit noch einmal vor seinem Gemüthe vorüberführt, so wiederholt Christus auch hier jenen geistig Todten jene ihnen so anstößige Wahrheit, daß sie kein inneres Bedürfniß hätten, und so lange dieses nicht da sei, könnten sie überhaupt nicht in Gemeinschaft mit ihm kommen. „Ihr habt keinen Grund — will Christus sagen — euch gegen meine Rede aufzulehnen, denn ich habe euch schon gesagt, daß euch überhaupt der Sinn für dieselbe fehlt.“ Ἑλκυειν, ein bildlicher Ausdruck, der schon im A. T. die kräftigen innern und äußern Würkungen bezeichnet, durch welche Gott die Menschen auf das Göttliche aufmerksam macht, Jer. 31, 3. Hohesl. 1, 4. (s. Hackspan ad l. Ioh.). Von der Willensrichtung hängt es ab, ob diese Züge würksam werden, C. 5, 40. Von welcher Art nun die Würkun-

gen seien, die hier Christus unter dem ἑλκυειν versteht, geht aus V. 45. hervor. Nicht äußere Lebensfügungen sind es, an welche er hier denkt, und welche ebenfalls ein Zug des Vaters genannt werden könnten, sondern die innere Stimme Gottes, welche dem Menschen seine geistige Armuth aufdeckt, und ihn antreibt, ein bleibendes Gut zu suchen. Didymus: κατ᾽ εἰκονα και ὁμοιωσιν και κατ᾽ αὐτο τοῦτο λογικοῦ γενομενου τοῦ ἀνθρωπου, ἐνεσπαρμεναι εἰσιν αὐτῷ ὑπο θεοῦ αἱ περι ἐπαινετῶν πραξεων ἐννοιαι, ἀλλα και τῆς γνωσεως τ. ἀληθειας. Ὁ τοινυν κατα τας κοινας ἐννοιας ἀκουσας, και μαθων παρα τοῦ πατρος [so nämlich, daß ihm das Unvermögen aufgedeckt wird, aus eigener Kraft das Ideal der Heiligkeit zu erreichen], ἐρχεται δια πιστεως προς τον κυριον. Luther: „Das Ziehen ist nicht, wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und Ansichziehen, wie sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zeucht, dadurch daß er freundlich und leutselig mit ihnen umgeht. Also locket und bringet Gott die Menschen auch säuberlich an sich, daß sie willig und gern um und bei ihm sind." Chrys.: τοῦτο (ἡ ἑλξις) οὐ το ἐφ᾽ ἡμῖν [den freien Willen] ἀναιρεῖ, ἀλλα δεικνυσιν ἡμᾶς βοηθειας δεομενους, und Theophylakt fügt hinzu: „Wie der Magnet nicht alles anzieht, sondern nur das Eisen, so muß im Menschen eine Beschaffenheit des Gemüths vorhanden seyn (nämlich er muß nicht die göttlichen inneren Anregungen unterdrücken), wenn der Zug Gottes Anfassung haben soll." Vgl. damit 8, 47. — Von welcher Beschaffenheit jenes Ziehen des Vaters sei, macht Christus noch durch einen alttestamentlichen Ausdruck deutlich, welcher sich überdies auf die messianische Zeit bezieht (Jes. 54, 13.). In demselben ist von einem innerlichen Lehren Gottes die Rede, wie auch in andern alttestamentlichen Aussprüchen, Jes. 50, 4. 8, 16. Der Zug des Vaters besteht also in der göttlichen Stimme des Innern, welche in der Sehnsucht nach einer Verbindung mit Gott laut wird. Ἀκουειν gebraucht der Erlöser auch, wenn er von dem inneren Vernehmen der ihm selbst zu Theil gewordenen Offenbarungen redet, C. 8, 26. Er schließt daher: „Jeder also, welcher die innere ziehende Stimme des Vaters vernimmt, und sich von derselben über seine Bedürf-

nisse belehren läßt, tritt mit mir in Verbindung." So erklärt Christus, daß dem Deismus allerdings eine Wahrheit zu Grunde liegt, wenn derselbe eine von Gott in das Herz gepflanzte göttliche Stimme oder Offenbarung, ein Gottverwandtes im Menschen behauptet. Allein er erklärt auch zugleich, daß diese Stimme den Menschen nicht befriedige, sondern ihm nur seine Bedürfnisse zeige, und ihn dadurch zu Christo hinführe.

V. 46. *Οὐχ ὅτι* bezeichnet die Verwahrung gegen ein Mißverständniß, 1 Joh. 4, 10. Man darf nicht wähnen, als ob Er, der Erlöser, keine andere Offenbarung gehabt habe, als jene in allen Menschen liegende göttliche Sehnsucht. Er selbst schaut den Vater, steht in vollendeter Gemeinschaft mit ihm, Joh. 1, 18.

V. 47—51. Das *ἀποθανεῖν* V. 50. ist zu erklären nach dem was oben zu C. 4, 13. 14. und zu 5, 21—23. bemerkt ist. Für den, welcher durch den Glauben an Christum in eine innerliche Lebensgemeinschaft mit ihm getreten ist, ist der Tod keine Unterbrechung, sondern nur Vollendung seines Daseyns. Nach Joh. 4, 13. 14. wird der Lebensquell in der Brust des Gläubigen immer reicher, bis er seine Wasser ins ewige Leben gießt. — Ueber den Unterschied von *καταβαινων* in V. 50. und *καταβας* in 51. s. zu V. 33. — *Ζῶν* „in sich Leben habend," darum auch „Leben gebend," vergl. V. 57.

V. 51—59. *Και ὁ ἀρτος — ἡ σαρξ μου ἐστιν.* Von hier an bis V. 59. findet sich eine verschiedene Auffassung. Viele Erklärer seit den ältesten Zeiten haben geglaubt, daß der Erlöser in diesen Worten vom Abendmahle rede, so Chrysostomus, Kyrill, Ammonius, Euthymius, Augustin, unter den Späteren Calixt, Hackspan, Maldonat. und ganz neuerlich Dr. Scheibel in seinem Werke: Das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. Es ließe sich nun auch allerdings eine Auslegung der Worte denken, welche die lutherische Auffassung rechtfertigte (s. weiter unten), wir können indeß nicht umhin eine andere für natürlicher zu halten, welche wir in der Exegese des Einzelnen sofort entwickeln. Was Dr. Schultz in dem anzuführenden Werke gegen die lutherische Auffassung aufstellt, scheint mir nicht alles richtig, am besten ist die Bemerkung S. 167. — Es kann nur die Wahl zwischen zwei Auffassungen bleiben, und zwar,

streng genommen, auch nur in Bezug auf V. 51. Entweder bezeichnet Christus auch V. 51. durch ἡ σαρξ μου bloß seine göttliche, die menschliche Natur verherrlichende Erscheinung, so daß er eigentlich hier nur dasselbe aussagen würde, was vorher, als er sich das Lebensbrot der Menschen nannte und dabei ebenfalls seine ganze göttliche Erscheinung im Auge hatte. So unter den Alten Basil. M. (ἡ σαρξ και το αἷμα τ. χοῦ, πᾶσα αὐτοῦ ἡ μυστικη ἐπιδημια), unter den Neueren Paulus, Schwarz, die Lehre des Evangel. S. 213, insbesondere Dr. Schultz (die christl. Lehre vom Abendmahl, Bresl. 1824. S. 149 ff.). Diese Erklärung ließe sich allerdings vertheidigen, wenn bloß auf den Sprachgebrauch von σαρξ dabei Rücksicht genommen wird, auch giebt sie, wenn sie nur aus der Tiefe geschöpft wird, einen der christlichen Lehre würdigen Sinn, der ja gleichfalls in dem was V. 51. vorhergeht und auch in dem Nachfolgenden liegt. Allein eine genauere Erwägung des ganzen Zusammenhanges und der einzelnen Formeln zeigt, daß wir mit diesen Aussprüchen des Herrn noch einen specielleren Sinn verbinden müssen, nämlich daß Christus, während er vorher nur im Allgemeinen seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Lebenskraft dargestellt hat, nun gerade dasjenige in dieser Erscheinung hervorhebt, was in einem ganz besonderen Sinne jene göttliche Lebenskraft mitzutheilen vermochte, nämlich seinen erlösenden Tod als den Gipfelpunkt seines erlösenden Lebens. So schon Augustin in einigen Stellen, Luther, Calvin, Melanchthon, Calov, Lampe, Kuinoel, Lücke u. v. A. S. auch Flatt, Opusc. p. 61 sqq. Die meisten dieser Interpreten finden dann diese Beziehung von V. 51. auch noch in den folgenden Versen. Wir theilen zuerst einige Stellen darüber mit, und geben dann danach die Auslegung. August. ad h. l.: credere in eum, hoc est manducare panem vivum, qui credit in eum, manducat, invisibiliter agitatur, quia invisibiliter renascitur. Id. de doctr. Christi, l. III. c. 16.: edere eius carnem et bibere eius sanguinem figura est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata est. Calvin: hic non de coena habetur oratio, sed de perpetua communicatione, quae extra coenae usum nobis constat, et

pa-

patet ex v. 54., perperam de coena exponi totum hunc locum. Melanchthon: ego hanc concionem nec de ceremonia coenae domini, nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed sicut supra Christus praefatus est de fide, qua credimus placatam esse iram Dei morte filii, corpus suum offerentis pro nobis et sanguinem suum fundentis, ita caetera de eadem fide intelligo. Luther: ne syllaba quidem huius sexti capitis de Sacramento loquitur, non modo quod Sacramentum nondum esset institutum, sed multo magis, quod ipsa sermonis et sententiarum consequentia de fide incarnati Verbi Christum loqui, clare ostendunt.

Και ὁ ἀρτος δε κτλ. Schon dieses *και δε* (et — quidem), welches bei Profanscr. (Viger, S. 544 f.) und im N. T. Joh. 8, 17. 15, 27. Apg. 3, 24. eine weitere, amplificirende Entwickelung des Gedankens anzeigt, leitet darauf, daß Christus hier nicht dasselbe, was im Vorhergehenden, sagen wolle. Nachdem er überhaupt seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Speise bezeichnet hat, will er nun angeben, in welcher Rücksicht sie es besonders sei. Wollte Christus mit diesen Worten nur ganz dasselbe, was vorher, sagen, so sieht man nicht ein, warum er das ganz klare *ἐγω εἰμι ὁ ἀρτος ὁ ζῶν* in das unklare *ἐγω δωσω ὑμῖν την σαρκα μου* übersetzen sollte. *Δωσω* das Futur. weist auf etwas Zukünftiges hin, vgl. C. 4, 14. 15. *Σαρξ* ist eigentlich so von *σῶμα* verschieden, daß das letztere den ganzen Körper, als Gesammtheit, ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit bezeichnet, jenes dagegen den menschlichen Körper mit Rücksicht auf seine Schwäche, seine Hinfälligkeit. Der Syrer und Araber hat unrichtig ܦܰܓܪܳܐ, جسد Körper; treffend der Aethiope ሥጋ „Fleisch," im Aethiopischen insbesondere „die menschliche Natur." Auch der Kopte unterscheidet *σῶμα, σαρξ* und *κρεας*, das erste und zweite benennt er mit den griechischen Wörtern; *το κρεας* dagegen koptisch. — Ferner heißt dann *σῶμα* auch der getödtete Körper. *Σαρξ* nun hat zwar diese Bedeutung nicht; daraus folgt indeß keinesweges, daß Christus dieses Wort nicht habe in Beziehung auf seinen Tod gebrauchen können, noch daß es deswegen in der Bedeutung „die Erscheinung im sinnlichen Leben" genommen werden müsse.

Denn er konnte eben von seinem lebendigen Körper als einem in den Tod zu gebenden reden, der dann eben die Erlösung würken würde. So braucht auch Paulus σαρξ von dem in den Tod gegebenen Körper Christi, Eph. 2, 15. — Ὑπερ ζωῆς τ. κ. Das ὑπερ braucht Johannes und Andere immer, wenn von der versöhnenden Thätigkeit Christi die Rede ist, Joh. 10, 11. 15. 11, 50—52. 15, 13. 17, 19. 18, 14. Röm. 5, 6. 7. 8. 1 Kor. 1, 13. u. s. f. Besonders kommt die Formel διδοναι ἑαυτον und παραδιδοναι περι und ὑπερ vom Opfertode des Erlösers vor, Matth. 20, 28. Luc. 22, 19. Gal. 1, 4. 2, 20. Die entgegengesetzte Erklärung der Stelle ist nun: „das Himmelsbrot, das ich geben will, ist meine Erscheinung als Menschensohn mit Fleisch und Blut, diese will ich geben, damit die Welt das Leben im höhern Sinne erlange." So Dr. Schulz. Allein wenn „geben" hier bloß „weihen, darbieten" heißt, wie dies nach der Erklärung S. 156. scheint, so ist dann sowohl der Gebrauch des Worts διδοναι in jener Verbindung mit σαρξ äußerst gezwungen, als auch der Gebrauch des Futur. δωσω, selbst wenn das Futurum hier — was allerdings sprachgemäß wäre — nur „Bereitseyn etwas zu thun, das Wollen" ausdrückte. S. 163. sagt aber Dr. Schulz: „das Fleischessen, d. i. daß seine Zuhörer seiner segnenden Erscheinung als Menschensohn und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten sich theilhaftig machen." Wird dieses Moment in dem δωσω hervorgehoben, dann geht diese Erklärung in die andere über. — Hatten die Juden schon verstanden, daß sich der Erlöser nur im geistigen Sinne ein Brot des Lebens nannte, so hätten sie auch einsehen können, daß er von seinem Fleische nur im uneigentlichen Sinne als von einer Speise rede. Aber eben weil sie kein geistiges Bedürfniß haben, sind sie zu träge, in den Sinn der Worte einzudringen. Bei der lutherischen Auffassung würde man nun am besten so sagen: Wir bemerken öfter, daß Christus auf die fleischlichen Mißverständnisse eingeht, und zeigt, daß gerade das, was Anstoß erregt, in einem geistigeren Sinne die höchste Wahrheit ist, C. 3, 5. 8, 58. So zeige er auch hier, daß in gewissem Sinne auch ein Genuß seiner verklärten somatischen Natur möglich sei. So erkläre sich ἀληθῶς V. 55. am besten, auch τρωγειν und πινειν, welches doch — kann man sagen — für einen bloßen Tropus zu stark sei.

(Vielmehr würde es, wenn es nicht Tropus wäre, zu viel beweisen, nämlich die katholische Lehre). Aber auch dann, wenn Christus zeigt, daß in der That (ἀληθῶς) ein geistiges Genießen seiner Erscheinung und seines Todes statt findet, befolgt er die angegebene pädagogische Methode, und daß der Tropus nicht zu stark seyn würde, zeigen Stellen, wie Sir. 24, 21. (23.) Sprüchw. 9, 2. 5. Sir. 15, 3. Vgl. auch die mystische Erklärung des Koheleth, f. 88, 4. „Ueberall wo im Koheleth von Essen und Trinken die Rede ist, bezieht es sich auf die Theilnahme an dem Gesetz und guten Werken." Je stärker der Tropus, desto eher mußte einleuchten, daß nicht vom fleischlichen Genuß die Rede seyn könne. Wurde nun das Volk von diesem abgelenkt, so blieb ihm nichts übrig, als an die geistige Verbindung zu denken. Hätte dagegen Christus auf den Genuß im Abendmahle verwiesen, so hätte er seinen Endzweck verfehlt, denn an diesen verklärtsomatischen Genuß konnte Keiner denken. — So wird denn also doch das *φαγεῖν τ. σ.* und *πινειν το αἷμα* im tropischen Sinne zu nehmen und mit Clem. Alex. durch *ἐνστερνιζεσθαι τ. Χον* zu erklären seyn. *Σαρξ κ. αἷμα,* die Grundelemente alles Lebens. Man kann dabei annehmen, daß die Beziehung auf den Tod wieder zurücktrete, und bloß von dem Aufnehmen der Erscheinung Christi die Rede sei, wie V. 57. andeutet, oder auch, daß die Beziehung auf den Versöhnungstod noch fortdaure. Luther: „Das thut's, daß es nicht ein loser Gedanke sei, da ich gedenke, wie Christus gekreuziget sei, sondern über dem Denken habe ich ein solch' Herz, das auf Christum bauet, deß Fleisch und Blut ich in mein Herz nehme, und es dafür halte, daß es für mich gegeben sei." — *Και ἐγω ἀναστησω,* s. zu V. 39. — *Ἀληθῶς,* dafür haben einige codd. beidemal *ἀληθης;* dann hieße es „die würkliche Speise, im Gegensatz zu der, die nur uneigentlich so heißt." Allein Johannes braucht *ἀληθης* nur von der Zuverlässigkeit von Zeugnissen, in jenem Sinne aber gebraucht er stets *ἀληθινος,* so oben V. 32., außerdem 4, 23. 15, 1 u. f. Auch sind die äußern Auctoritäten mehr für die Lesart *ἀληθῶς.* Also zu übersetzen „in der That, ganz zuverlässig." Jesaia 40, 7. LXX. *ἀληθῶς χορτος ὁ λαος.* — *Δια τον πατερα,* hier zeigt *δια* c. acc. die Würkung an, wie sonst mit dem Genit. (Viger, S. 588.). Diese Bedeutung des *δια* c. acc. geht von

der Bedeutung „vermöge" aus. — Zu V. 58. vergl. Anmerk. zu V. 49.

V. 60—63. Die μαθηται, welches nach V. 65. noch Andere außer den δωδεκα sind, finden diese Rede σκληρος. Dies Wort vereinigt die Bedeutung 1) des Anstößigen (τραχυς, μοχθηρος, der Perser: دشخوار eigentlich „schwer zu verdauen," nach V. 61. σκανδαλιζων), Unerträglichen, und 2) des Schwerverständlichen (Chrysost.: δυςπαραδεκτος, ὑπερβαινων τ. ἀσθενειαν). Welche von beiden vorwalte, muß die Antwort Christi lehren. Die letzten Worte von V. 63. könnten darauf leiten, daß Christus die Regel für das Verständniß der vorhergehenden Rede geben wollte, daß er die Jünger tadle, weil sie nicht auf die rechte Weise den Sinn seiner Rede aufzufinden gesucht hätten, dann wäre σκλ. „schwer verständlich." So übersetzt der Araber. Allein wir werden jene Stelle anders verstehn müssen. — Dazu kommt, daß V. 61. Christus das σκλ. durch σκανδ. erklärt, und daß bei der Aposiopesis V. 62. zwei Ergänzungen möglich sind; 1) werdet ihr dann ferner Anstoß nehmen? So Chrys., August., Kyrill, Calov u. A.; oder 2) werdet ihr dies nicht noch unbegreiflicher und insofern anstößiger finden? So Maldon., Kuinoel, Lücke. Müssen wir nun die letztere Ergänzung für die wahrscheinlichere halten, so hat auch σκλ. die Bedeutung „Anstoß erregend." Es bezieht sich dieses auf das Ganze, was Christus vorher von dem Genusse seines Wesens gesagt hatte, wie man dies aus V. 63. erkennt. Man braucht nicht anzunehmen, daß diese μαθηται bloß an körperlichen Genuß gedacht hätten, sie mochten wohl an geistigen denken, aber weil ihr Inneres noch nicht genug geweckt war, wußten sie einerseits nicht jene Aussprüche sich anzueignen, andererseits schien ihnen wohl auch der Erscheinung Jesu im Fleisch zu viele Bedeutung zugeschrieben. Es ist also eine Rede, die, wie wir sagen, nicht recht ein will; in diesem Ausdruck, wie auch im Persischen دشخوار vereinigen sich eigentlich beide Bedeutungen des σκληρος. Dabei ist festzuhalten, wenn auch σκληρος die Bedeutung „schwer verständlich" hat, doch auch diese, dem Wesen nach, auf das Anstoßerregen zurückkommt, da Christus den Grund des Mißverstehens seiner Rede nicht in mangelhafter Ausbildung des

Verstandes, sondern in der Gesinnung sucht, C. 8, 43. 44. Ἀκουειν kann bloß das Anhören des Anstoßerregenden bezeichnen; vielleicht auch hier das aufmerksame Anhören, Annehmen, s. zu C. 5, 24. — Was die Aposiopesis V. 62. betrifft, so ist zunächst zu ergänzen τι ἐρεῖτε, welchen Sinn aber dieses habe, haben wir oben angegeben, und V. 63. begünstigt die von uns angenommene Ergänzung. Dem Sinne nach ist zu vergl. 8, 28. Die Verherrlichung des Erlösers wird für den fleischlichen Sinn, der da meinte, daß Christus sich seiner Menschheit nach fast zu viel Bedeutung beigelegt habe, ein noch mehr Aufsehn erregendes Wunder seyn, was dem fleischlichen Sinne schwer annehmbar seyn wird. Ganz ähnlich ist die Steigerung C. 3, 12. Kyrill: εἰ δε ἡ σαρξ ἀναβαινει εἰς τον οὐρανον παρα φυσιν, τι το κωλυον, ἐτι και ζωοποιεῖν αὐτο, εἰ και μη πεφυκε ζωοποιεῖν ὁσον εἰς ἰδιαν φυσιν; — Christus giebt nun in V. 63. zwei allgemeine Grundsätze an, nach denen alle seine Aussprüche beurtheilt werden müssen. Die Auslegung der letzten Hälfte ist klar, daher muß die der ersten davon abhängig gemacht werden. In der letzten Hälfte bezeugt Christus, daß seine Worte nicht verstanden werden, wenn sie bloß äußerlich aufgefaßt werden, man müsse sich von dem innern Geiste derselben angehaucht fühlen. Daraus folgt die Bedeutung des σαρξ in der ersten Hälfte. Es muß heißen das σωματικον wie 1 Kor. 3, 1., wo Theoph. es durch ἀτελης erklärt. In dem Sinne besonders bei den Alexandrinern, indem Orig. unter dem sarkischen Verständniß ἡ προχειρος ἐκδοχη versteht, de princ. IV. §. 11. Nun überläßt der Erlöser denen seiner Jünger, die innern Sinn genug besitzen, diese allgemeinen Grundsätze auf das Vorhergesagte anzuwenden, bemerkt aber sogleich in

V. 64., daß nicht alle unter ihnen jenen innern Sinn besäßen, daß nicht alle sich innerlich an ihn anschlössen, gleichsam als wolle er sagen, daß für Solche es auch kein wahres Verständniß seiner Worte gebe. Johannes schließt nun eine Bemerkung an über den tiefen Blick Jesu in das Innere der Menschen. Durch diese tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens erkannte Christus auch, daß Judas bei seiner Gesinnung sein Verräther werden könnte. Wir erkennen aus dieser Bemerkung des Evangelisten, wie Judas Charakter aufgefaßt werden muß. Der Evan-

gelist stellt ihn mit Jenen zusammen, welche keine innere Anhänglichkeit an den Erlöser und darum auch keinen innern Sinn für seine Worte besitzen, mit denen, die, wie jener andere Haufe, nur äußerlich sich an ihn anschlossen. Christus wies ihn indeß darum noch nicht von sich, er suchte immer noch durch Liebe ihn zu gewinnen, und, wäre nicht eben manchmal ein göttlicher Strahl durch seine Seele gedrungen, so hätte die Reue, die er nach seiner That empfand, nicht so tief und bitter seyn können. — *Ἐξ ἀρχῆς*, da es absolut steht, heißt es wohl auch hier „gleich von Anfang seines Lehramtes an, wo sich welche an ihn anschlossen," wie 16, 4. und *ἀπ' ἀρχῆς* 15, 27. So *ἐξ ἀρχῆς*, Xenoph., Memor. I, 4, 5. — *Τινες εἰσιν*, das Präs. muß nach griech. Sprachgebrauch stehn, indem der Grieche, wo der Lateiner — von der Zeit des Erzählenden aus die Sache betrachtend — das Imperf. setzt, sich des Präs. bedient, indem er auf den Standpunkt der Sache zur Zeit, wo sie geschah, Rücksicht nimmt. *Τινες ἦσαν* würde nicht heißen qui essent, sondern qui fuissent (Viger, S. 214.). Luc. 19, 3. Apg. 12, 3.

V. 65. Eben deswegen, will Christus sagen, weil ich vorher erkannte, daß Mehrere ohne inneres Bedürfniß, ohne Glauben wären, that ich die obige Erklärung, daß nur solche sich an mich anschließen, in Gemeinschaft mit mir treten könnten, welche ihre sittlichen Bedürfnisse erkennen.

V. 66. Wer von den Begleitern Jesu sich durch diese letzten Worte in seinem Innern getroffen fühlte, der verließ ihn. Als der Gottessohn mit seinem heiligen Ernste so tief in ihre Seele blickte, da fühlten sie sich bestraft, und dennoch mochten sie sich nicht durch dies strafende Gefühl zur innerlichen Gesinnung hinführen lassen. *Ἀποστρεφεσθαι εἰς τ. ὀπ.* vergl. C. 18, 6. Calvin: cavendum ne inconsiderate loquendo infirmos turbemus, sed nunquam adhiberi tanta cautio poterit, quin multis scandali occasio sit Christi doctrina, quia reprobi venenum e cibo saluberrimo et fel ex melle sugunt. Certe quid utile esset, optime tenebat filius Dei, videmus tamen eum non effugere, quin multos ex suis offendat. Ergo utcunque multi abhorreant a pura doctrina, supprimere tamen eam, fas non est.

V. 67—69. Christus will die Zwölfe zur Selbstprüfung veranlassen, und den Eindruck, den etwa seine Rede in den Gemüthern gemacht hat, concentriren. Petrus, dessen Charakter überall durch rasche Kühnheit sich auszeichnet, antwortet mit Beziehung auf das, was der Herr V. 63. gesagt hatte. Er hatte wohl kein deutliches Bewußtseyn von dem tiefen Inhalt von Jesu Worten, aber im Allgemeinen fühlte er, daß dies Worte wären, die zum ewigen Leben führten. *Πεπιστ.* bezeichnet die innere Gesinnung, *εγνωκαμεν* den Grund, die Veranlassung derselben. Statt der gewöhnlichen Lesart ist wohl die *ὁ ἁγιος τ. θεοῦ* vorzuziehn, da die gewöhnliche aus Matth. 16, 16. entnommen scheint. So heißt der Messias auch Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. „der Gottgeweihte." Der Name ist wohl aus Dan. 9, 24. entlehnt, wie denn auch sonst der Messias *ὁ δικαιος* heißt, was aus Jes. 53, 11. entlehnt ist.

V. 70. 71. Wie kommt Christus auf diese Frage? Er will darauf aufmerksam machen, daß er allerdings Grund gehabt habe, jene betrübende, besorgliche Frage zu thun. Zugleich ist wohl auch eine besondere Absicht auf Petrus und auf Judas damit verbunden. Jener sollte vor übermäßigem Selbstvertrauen gewarnt werden, in diesem wollte wohl Jesus eine Rührung hervorbringen, die ihn zu ernster Selbstprüfung veranlaßte. Uebrigens steht wohl auch diese Frage noch mit jener Stimmung in Beziehung, in welcher Christus V. 64. aussprach. *Διαβολος* könnte hier und Matth. 16, 23. für *τεκνον* oder *υἱος τοῦ διαβολου* (Schol. *ὁ τῶν διαβολικῶν θεληματων ὑπουργος*) stehn, wie dieses C. 8, 44. 1 Joh. 3, 10. der Fall ist. Allein es findet sich kein sicheres Beispiel, daß jenes für dieses steht. Hier und noch mehr im Matth. ist die Bedeutung „Feind, Widersacher" wahrscheinlicher. Das hebr. שָׂטָן wird 1 Kg. 5, 4. 1 Sam. 29, 4. in der LXX. *ἐπιβουλος* übersetzt, 1 Kg. 11, 14. *σατᾶν*, Ps. 109, 6. *διαβολος*. Esther 7, 4. und 8, 1. ist צַר und צוֹרֵר durch *διαβολος* übersetzt; in allen diesen Stellen ist nun der Sinn „Feind, Widersacher." Jesus nennt hier nicht den Verräther mit Namen. Diese unbestimmte Andeutung mußte jeden der Jünger in Besorgniß versetzen und zur Selbstprüfung anleiten.

Capitel VII.

V. 1 — 5. Jesus hatte fortgefahren, in Galiläa bis an die phönicische Gränze hin auffallende Beweise seiner Wunderkraft zu geben. Die Pharisäer in Jerusalem waren so aufmerksam auf ihn geworden, daß er sich dorthin nicht wohl begeben konnte, ohne ihren Nachstellungen ausgesetzt zu seyn (V. 1.). Diese Verhältnisse hatten ihn schon bewogen, an dem letzten Paschafeste Jerusalem nicht zu besuchen (6, 4.). Es war nun das Fest der *σκηνοπηγια* herangekommen, חַג הַסֻּכּוֹת. Dieses Fest, welches volle acht Tage dauerte, wurde zur Erinnerung des Zuges der Israeliten durch die Wüste gefeiert, und zum Andenken daran, daß sie damals unter Zelten wohnten, wurden auch hier Zelte aus Laub errichtet. Zugleich wurde auch dabei die Obst- und Weinerndte gefeiert, denn es fiel gerade in den October. An diesem Feste wurden die meisten Opfer gebracht, und die meisten Ceremonien ausgeübt. Es fiel deswegen auch den Heiden auf, und Plutarch, Symposiacon, l. IV. Q. VI. §. 2. nennt es *ἡ ἑορτη μεγιστη κ. τελειοτατη τῶν Ἰουδαιων*, wie denn auch Josephus es *ἡ ἑορτη ἁγιωτατη κ. μεγιστη* nennt. Die *ἀδελφοι* (s. darüber zu 2, 12.) Jesu meinen nun, ihn zu einer Festreise bewegen zu müssen. Diesen *ἀδελφοις*, die stets die menschliche Erscheinung ihres Messias vor Augen hatten, war es besonders schwer geworden, mit völliger Entschiedenheit an ihn zu glauben. Das Wunderbare, was sie von ihm wußten, stimmte sie ganz dazu; indeß wünschten sie immer noch auffallendere Proben seiner göttlichen Würde. Sie wünschten jetzt, ihn auf dem großen Schauplatze der Hauptstadt zu erblicken. Sie erwarteten wahrscheinlich immer noch einen entscheidenden Moment, in dem er sich mit Macht als den Messias offenbaren würde. Dieser Augenblick, meinten sie nun, werde kommen, wenn Jesus sich unter seinen Feinden in Jerusalem zeige. Die *μαθηται σου* könnten die galiläischen Anhänger Jesu seyn, die vielleicht zum Fest vorausgegangen waren, richtiger aber die Jünger, die Christus in Judäa gewonnen hatte, und welche, da Jesus wieder längere Zeit in Galiläa gewesen war, nichts von seinen Wundern gesehen hatten.

V. 4. Die Construction ist syrisch ܘܒܥܐ ܗܘ ܕܢܬܝܕܥ ܗܘܐ. Es sollte heißen: *οὐδεις ὅς ζητεῖ — ἐν κρυπτῷ τι ποιεῖ.* *Τι* mit *ἐχειν, εἶναι, ποιεῖν* hat im ächt Griechischen die Nebenbedeutung von etwas Großem (Viger, S. 152). *Ἐν παῤῥησιᾳ* vor aller Augen, Joh. 11, 54. Kol. 2, 15. — Das *εἰ* kann in der Bedeutung von *ὅτι* „weil" stehn, Matth. 22, 45. Apg. 18, 15.; indeß ist es wohl der Stimmung der *ἀδ.* angemessener, es in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen. Sie sind wohl noch nicht völlig gewiß, ob in diesen Handlungen Jesu sich eine so große göttliche Macht äußert, oder wenigstens, sie wollen ihn durch anscheinende Ungewißheit zu größeren Manifestationen seiner Macht veranlassen.

V. 5. *Πιστευειν* nimmt Johannes hier wieder von dem höheren Grade des Glaubens. Vgl. 2, 11. 22.

V. 6. 7. Sonst bezieht sich *καιρος* und *ὥρα* gewöhnlich bei Johannes auf die Zeit der Leiden und Verherrlichung Christi, hier aber ist diese Beziehung (welche auch hier Chrysostomus, Lampe u. A. festhalten) nicht wohl anzunehmen, da doch der *καιρος* der *ἀδ.* in einer Analogie mit dem *καιρος* Christi gedacht werden muß. Welcher *καιρος* gemeint sei, ergiebt sich aus V. 7. Es ist der *καιρος* des *φανεροῦν ἑαυτον τῷ κ.* Christus will sagen: „Meine Zeit, mich ohne alle Rücksicht auf die Umstände den Menschen zu offenbaren, ist jetzt noch nicht da, ihr könnt dieses immer, denn da ihr noch nicht gläubig seid, betrachtet euch der *κοσμος* als zu ihm gehörig, und verfolgt euch nicht." Ammonius: *ὑμεῖς ἀπερισκεπτως ποιεῖτε ὁ βουλεσθε, ἐγω δε οὐ, δια το οἰκονομεῖν ἑκαστα προς το συμφερον. Μενω το παθος, ἱνα ἀναστας πᾶσι καταδηλον ποιησω την ἐμαυτοῦ δυναμιν.* Für diese Auffassung des *καιρος* spricht auch der Gebrauch des Worts in V. 8. — Ueber den Gebrauch von *κοσμος* ist zu bemerken: In der äußern Theokratie fand der bestimmte Gegensatz statt zwischen den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und den אֻמּוֹת הָעוֹלָם, allen denen, die nicht Theokraten waren. Dieser Sprachgebrauch ward dann auch im Christenthum auf die innere Theokratie übergetragen, so daß *κοσμος* alles Das und alle diejenigen Menschen bezeichnet, die in keiner geistigen Verbindung mit dem Erlöser stehn. Diese sind denn auch feindlich gegen diejenigen ge-

ſinnt, welche ein anderes Lebensprincip haben (Joh. 15, 19.). Chriſtus benutzt dieſe Gelegenheit, um zugleich auch auf das Gemüth der ἀδ. einen Eindruck zu machen.

V. 8. Die Lesart οὔπω iſt durch äußere Auct. mehr begünſtigt als οὐκ, allein ſie kam wohl in den Text, weil man glaubte, das οὐκ in dieſem V. würde, mit V. 9. verglichen, Jeſum als unwahr und ſich verſtellend erſcheinen laſſen. Schon Porphyrius las οὐκ, und beſchuldigte daraus Chriſtum des Wankelmuths (Hieron., contra Pelag. l. II.). Indeß hat man ja das Recht, dem Sinne nach, vor ἀναβαινω ein νῦν zu ergänzen, welches, wegen des folgenden οὔπω, nicht unumgänglich nothwendig war. In ungenauer Sprechweiſe ſteht auch ſonſt οὐκ, wo man οὔπω erwartet, Marc. 11, 13. Esr. 3, 6. ὁ οἶκος τ. κυριου οὐκ ἐθεμελιωθη. Ὁ κ. πεπληρωται, hebr. Sprachgebrauch ſtatt παρεστιν. Euth.: οὔπω ἀναβαινω δια το ζεειν κ. ἀκμαζειν νῦν τον θυμον τῶν Ἰουδαιων. Wie ſehr übrigens dieſe Vorſicht Chriſti die Frucht einer hohen Weisheit war, zeigt ſich aus V. 10—12., wo die Bewegung geſchildert wird, welche in Jeruſalem in Bezug auf ſeine Perſon exiſtirte.

V. 10. Der Aor. ἀνεβησαν, wie häufig, ſtatt des Plusquamperf. — Wäre Chriſtus mit ſeinen ἀδ. zuſammen nach Jeruſalem gezogen, ſo hätten ſie ſich an die Feſtkaravane angeſchloſſen (wie Luc. 2, 44.), und die mit ihnen anlangenden Fremden hätten ſogleich auf ſeine Ankunft aufmerkſam gemacht. Ὡς iſt hier wahrſcheinlich nicht das hebr. Caph veritatis (vgl. zu Joh. 1, 14.), ſondern „gleichſam," nämlich wenn er nur allein ging, ohne ſonſt ſich zu verläugnen, war es gewiſſermaßen nur ein heimliches Hinaufgehn.

V. 11—14. Die Ἰουδαῖοι ſind wahrſcheinlich (V. 11.) auch hier die Beiſitzer des Synedrii (ſ. C. 1, 19.). Von ihnen verſchieden ſind die ὄχλοι. Es vereinigt ſich wohl in jener Frage der Ausdruck des Hochmuths, der gleichſam Chr. der Prahlerei beſchuldigt, mit dem des Zornes. Euth. gut: οὐδ' ὀνομαστι τοῦτον βουλονται καλεῖν, δια το μῖσος, ὁμῶς ὁ λογος ἐμφαινει χαυνωσιν τινα τοῦ θυμοῦ. Γογγυσμος τ. ἑ. ταραχος, ἀντιλογια. — Ἀγαθος hat auch im ächt Griech. und Hebr. ſehr mannichfache Bedeutungen. Die allgemeinſte im ächt Griechiſchen iſt „tüchtig, brav." So heißt es Theognid., distich. 147.:

ἐν δε δικαιοσυνῃ συλληβδην πᾶσ' ἀρετη ἐστι. Πᾶς δε τ' ἀνηρ ἀγαθος, Κυρνε, δικαιος ἐων. Daß dies auch hier die Bedeutung sei, geht aus dem Gegensatz „Volksverführer" hervor. Es bezieht sich also auf die Redlichkeit der Absichten.

V. 14. 15. Christus ließ die erste Bewegung vorübergehn, erst am vierten Tage kam er in den Tempel. In dem Säulengange, welcher den großen Raum vor den Vorhöfen umschloß (s. zu 2, 14.), befand sich ein Gemach für das kleine Synedrium von 23 Richtern, Kammern zur Wohnung für die Leviten, und auch eine Synagoge oder Lehrschule, בֵּית הַמִּדְרָשׁ, wo die gesetzkundigen Rabbinen mit ihren Schülern streitige Punkte des Gesetzes besprachen. (Nach Maimon., dem Vitringa beistimmt, war dieses בֵּית כְּנֶסֶת im Vorhofe der Weiber, vergl. C. 8, 20.). Hier begann auch Jesus zu lehren. Dies durfte Keiner, der nicht regelmäßig einige Jahre תַּלְמִיד, Schüler, und חָבֵר, College bei einem Rabbi, gewesen war. Dann folgte erst der Act der Promotion, welches man nannte: נְטַל רְשׁוּת, *ἐξουσιαν λαμβανειν* (s. die gründliche Abhandlung von Pacht, de eruditione Iudaica, Gott. 1742. Auch Jost, Geschichte des Judenthums, Th. 3. S. 108.). Als חָבֵר nämlich konnte er die Aussprüche Anderer lehren, seine eigenen nur als Rabbi. Daher sind die Juden verwundert, als sie Jesum, der bei keinem Rabbi gelernt hatte, an jenem Orte auftreten sehen. *Γραμματα* könnte so viel als *τα ἱερα γρ.* seyn, allein besser, zumal da der Artikel fehlt, wie Apg. 26, 24., rabbinische Gelehrsamkeit — er ist kein בַּעַל תַּלְמוּד, wie die spätern Rabbinen sagen.

V. 16—19. Man könnte meinen, jene Frage sei aus gutmüthiger Verwunderung hervorgegangen, was indeß an sich bei jenen pharisäischen Schriftgelehrten keine Wahrscheinlichkeit hat. Wir sehen aber auch im Folgenden, wie Christus gleich wieder den Grund der Gesinnung angreift, aus dem die Frage kam. Dieser Grund nämlich war Entfremdung der Herzen von wahrer Religion und Suchen der eigenen Ehre. Seine Lehre, sagt er, ist von Gott. Warum sind jene Schriftgelehrten dafür blind? Die Antwort ist, weil sie überhaupt nicht göttlich gesinnt sind. Plato, Phaedo, ed. Wyttenb. p. 52.: *οὐ καθαρῷ γαρ καθαροῦ ἐφαπτεσθαι οὐ θεμιτον. Θελημα τ. θεοῦ ποιεῖν* eben so wie 4, 34. „dem göttlichen Willen gemäß gesinnt seyn und handeln."

Manche Ausleger denken nun dabei bloß an den durch Christum geoffenbarten Willen Gottes, Herder, Lange. Allein Christus geht ja immer darauf aus, zu zeigen, daß, wenn der Jude nur erst nach seiner alttestamentlichen Einsicht Gott mit wahrer Frömmigkeit liebte, so würde ihm auch die Göttlichkeit dieses Messias offenbar werden. Entscheidend ist die Parallele 5, 38. 42. Daher eben so hier „wenn ihr nur überhaupt den göttlichen Willen, so weit er euch bekannt ist, zu erfüllen trachtet." Es kann also freilich diese Stelle nicht als unmittelbarer locus probans dafür angeführt werden, daß die innere Erfahrung der christlichen Wahrheit das rechte Zeugniß für sie sei, indeß mittelbar zeigt sie dieses doch allerdings, da ja der göttliche Wille, d. i. hier das Ideal der Heiligkeit, auch durch die christliche Lehre offenbar wird, und zwar noch vollständiger als durch die alttestamentliche. Vergl. die Abhandlung von Schott in Opusc. T. I. p. 86 ff. Calvin: rectum (circa res divinas) iudicium manat ex timore Dei et reverentia; ideo si animos habeant ad timorem Dei compositos, facile agnituros an verum sit nec ne, quod praedicat. Vgl. Pascal, oben S. 86. Das *θελειν ποιεῖν* (8, 44.) ist hier nicht ohne Nachdruck: Alles religiöse Erkennen des Menschen ist durch die Richtung seines Willens bedingt, 8, 44. C. 5, 40. Offb. 22, 17. Vgl. auch eine Erklärung von Storr, Flatts Mag. I, 108. Zu V. 18. bemerkt Chrys.: *ὁ βουλομενος ἰδιαν τινα στῆσαι διδασκαλιαν, δι᾽ οὐδεν ἑτερον βουλεται, ἀλλ᾽ ἡ δοξαν ἐκ τουτου καρποῦσθαι. Εἰ δε ἐγω οὐ βουλομαι καρποῦσθαι δοξαν, τινος ἑνεκεν ἰδιαν τινα βουλομαι στῆσαι διδασκαλιαν;* Christus will sagen: „Da in meinem ganzen Würken ein Vergessen meiner eigenen Vortheile, ein Nichtachten meines eigenen Ansehns wahrgenommen wird, so muß dies für die Wahrheit meiner Lehre ein großes Zutrauen erwecken." Das *ἀδικια* steht hier nach bibl. Sprachgebrauch, nach welchem practische und theoretische Wahrheit und Verirrung immer mit denselben Ausdrücken bezeichnet wird, wie denn auch innerlich das Eine das Andere bedingt; es ist also gleich *ψεῦδος*. — Was V. 19. betrifft, so meinen mehrere ältere Ausleger, daß er mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang stehe. Bucer: quicunque evangelicas historias aliquando pressius considerarunt, ii norunt illas continere miscellanea quaedam, quae evange-

listae sic congessisse satis habuerunt, ut ex pauculis illis gestis ac sermonibus, quos conscripserunt, Christus agnosceretur; ita hoc loco. Wohl mag Johannes anderwärts und auch hier vieles von den Reden Christi übergangen haben. Indeß scheint er doch immer bemüht gewesen zu seyn, den Gedankengang festzuhalten. So auch hier. Es ist derselbe Gedankengang, wie in der Rede an die Pharisäer C. 5, 44. 45. Nur daß er, während er dort sagt, daß die prophetischen Aussprüche Mosis gegen sie zeugen würden, hier dieses von dem ethischen Theile des mosaischen Gesetzes sagt. Dieser Vers bezieht sich also auf V. 17., und soll ihn begründen. So Theod. Mopsuest. Die gesetzesstolzen, pharisäischen Juden wollen nicht den Willen Gottes im Leben ausüben, wollen nicht in eine ernste religiöse Gesinnung eingehn, darum übertreten sie auch geradezu die zehn Gebote. Daß sie dies thun, beweist ihnen Christus deutlich, da er ihnen ihre meuchelmörderischen Anschläge gegen ihn selbst aufdeckt. Vgl. 8, 37.

V. 20. Unter dem *ὀχλος* ist hier der vermischte Haufe gemeint, der zum Theil aus fremden Festbesuchenden besteht, denen V. 25. die Bürger Jerusalems entgegengesetzt werden. Dieser *ὀχλος* kannte die bösen Absichten seiner Obern nicht, er begreift nicht, wie Jesus so etwas aussprechen könne. *Δαιμονιον ἐχειν* gleich *δαιμονιζειν* und dieses gleich *μαινεσθαι*, C. 10, 20., weil der Wahnsinn als Folge einer Einwürkung eines Dämons angesehn wurde. Auch bei den Griechen ist *δαιμονᾷν* und *κακοδαιμονᾷν* gleich *μαινεσθαι*, und bei den Arabern heißt der Wahnwitzige مجنون „ein von einem Dämon (Genius) Besessener."

V. 21—24. Auf jenen Einwurf läßt der Erlöser sich gar nicht ein. Er fährt fort, die verkehrte Gesinnung aufzudecken, aus welcher das Verfahren der pharisäisch Gesinnten gegen ihn hervorging. Der Haß dieser Parthei war seit der Heilung des Gelähmten am vorigen Paschafest ausgebrochen, darauf nimmt Jesus Bezug. *Ἑν ἐργον* ist entgegengesetzt den mancherlei Uebertretungen des Sabbathgesetzes, deren sich die Juden schuldig machten durch Ausübung der Beschneidung am Sabbath. *Θαυμαζειν* hat den Nebenbegriff des Erschreckens, wie תָּמַה und ܬܘܗ, welches horrore perfundi, obstupescere heißt. Siehe LXX. Pred. Sal. 5, 7. Sir. 26, 11. *Δια τοῦτο* muß, wie

schon Theophyl. und Casaub. that, mit θαυμ. verbunden werden. Die Construction des θαυμ. mit δια ist zwar ungewöhnlich, indeß kommt sie vor Aelian Var. hist. 12, 6. und im N. T. Marc. 6, 6. Offb. 17, 7. — Der Beweis, den Christus gegen die Pharisäer führt, ist dieser: Die Juden hatten das Gesetz empfangen, am achten Tage das Kind zu beschneiden. Fiel dieser achte Tag auf einen Sabbath, so verrichteten sie auch dann die Beschneidung, ungeachtet dieselbe, wegen der dabei vorkommenden Verwundungen, zuweilen viele Unruhe und Geschäftigkeit veranlaßte. Um jenes mosaische Gesetz von der Beschneidung getreu zu erfüllen, scheuten sie sich nicht, das Sabbathsgesetz zu brechen, um wie viel mehr, will also Christus sagen, habe ich ein Recht, wo es auf Menschenheil ankommt, mich nicht an das Sabbathsgesetz zu binden. Es frägt sich nun, ob Christus die Correction V. 22., daß eigentlich die Beschneidung von den Vätern herrühre und nicht von Mose, hinzufüge, um dadurch die Beschneidung höher zu stellen, oder um sie im Verhältniß zum Sabbathsgesetz herabzusetzen. Das Erstere ist die gewöhnliche Ansicht. Chrys.: *τοῦ γαρ σαββατου ἡ περιτομη κυριωτερα, καιτοι οὐκ ἐστι τοῦ νομου, ἀλλα τῶν πατερων. Ἐγω δε και τῆς περιτομῆς κυριωτερον ἐποιησα και κρεῖττον.* Es entsteht so der schöne Sinn: „Wegen eines Gesetzes Mosis, ja eines noch früheren und ehrwürdigeren, glaubt ihr den Sabbath brechen zu dürfen, und ihr thut recht daran; aber so erkennet nur, daß ich um eines noch ursprünglicheren Gesetzes willen ihn gebrochen habe, um deß der Liebe (Matth. 9, 13.) willen." Freilich läßt sich nicht läugnen, daß der Gegensatz schärfer wäre, wenn Christus sagen wollte, jenes Gesetz der Beschneidung ist nicht einmal ein eigenthümlich mosaisches wie der Sabbath. Allein es entspricht doch mehr der jüdischen Ansicht, und ist auch mehr im Zusammenhange der Offenbarungslehre begründet, daß ein Gesetz dadurch desto höhere Bedeutung erhält, daß es schon bei den Patriarchen sich findet; auch würden wir, wenn Christus herabsetzend von der Beschneidung reden wollte, eine andere Formel als *οὐχ ὅτι* erwarten, welche bloß correctiv ist. — Es frägt sich nun noch, wie *ὅλον ἀνθρ.* in V. 23. aufzufassen ist. Es findet wohl unstreitig ein gewisser Gegensatz zu *ἑν μελος* statt. Es wird nämlich durch die Beschneidung gleichsam Ein Glied des Menschen geweiht, indem

es ein Bundeszeichen erhält. Hier wird einem ganzen Menschen die Gesundheit wiedergegeben. — Das *κρινεσθαι κατ᾽ ὀψιν* ist bloße Berücksichtigung des äußern Rituals, ohne Berücksichtigung der Gesinnung und Grundsätze, die bei Verletzung desselben statt finden können, nach denen aber bei jener Sabbathübertretung die Juden selbst gerichtet seyn wollen, und um so mehr Christus beurtheilt zu werden verlangen kann, da er durch die Liebe geleitet worden ist. Auch Christus erkennt, wie die ganze Theokratie, so auch das Sabbathgesetz als heilig an; allein wie überall, so will er auch hier, daß die Gesetzerfüllung aus der Gesinnung hervorgehe; dann wird sie aber eben niemals ins Kleinliche ausarten.

V. 25. 26. Johannes schildert als Augenzeuge. Einige Bürger aus Jerusalem kennen die feindseligen Absichten der Oberen. Sie erstaunen, daß Christus so ernst und so nachdrücklich sich zu vertheidigen wagt, sie ahnen in dieser erhabenen *πληροφορια* Christi etwas Höheres; aber sogleich erwachen wieder die Vorurtheile, das ängstliche Festhalten an gewissen rabbinischen Satzungen. Ueber die hier ausgesprochene Ansicht von der Erscheinung des Messias s. zu C. 6, 41. und 1, 15.

V. 28. 29. Parallel ist 8, 14. Jesus, von Unwillen über die fleischliche Sicherheit ergriffen, durch welche die Umstehenden die in ihnen aufkeimende höhere Ahnung wieder unterdrücken, ruft nun laut aus, so daß es durch die ganze Schule hin ertönt: *Κἀμε κτλ.* Dies kann als Frage genommen werden, so daß *και* intendirend ist, wie Marc. 10, 26., wie von Grotius, Heumann, oder auch nicht. In beiden Fällen liegt eine leise Ironie darin, welche schon durch das *και* angedeutet wird, für welches sonst in diesen Fällen der Grieche *και γε δη* setzt. Eine andere Auffassung von Lange u. A. s. bei Fritzsche, Keil und Tzschirners Analecten, I. 1. 94. Christus will sagen: „Ja wohl kennt ihr mich, die ihr so gar nicht das Göttliche in mir zu verstehen wißt." — Das *και* vor *ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ* ist adversativ „und doch." *Ἀληθινος* heißt, wie früher bemerkt (Joh. 1, 9. 4, 23. 6, 32.), immer „das, was seiner Idee entspricht; das, wovon nicht bloß in einem abgeleiteten oder theilweise passenden Sinne das Prädicat gebraucht wird." Hält man auch hier diese Bedeutung fest, so wäre der Sinn, den Lücke angiebt, am

treffendsten: „der wahrhaftige Aussender, Gott, der allein im eigentlichen Sinne des Wortes erleuchtete Lehrer aussenden kann." Allein dieser Sinn ist doch gesucht, besser ist es, *ἀληθινος* hier gleich mit *ἀληθης* zu nehmen, wie 19, 35., vergl. 8, 26. Luther: „Wenn ich euch gleich lange die Wahrheit predige, muß ich euch doch lügen. Unser Herr Gott muß immer in der Welt ein Lügener und Schüler seyn, und von ihrer Vernunft sich meistern lassen. Darum tröstet sich Christus hier: Muß ich vor euch gleich ein Lügner seyn, so sendet mich doch Gott, und ich weiß, daß er wahrhaftig ist." Christus weist also auch hier wieder darauf hin, daß die ungöttliche Gesinnung, der Mangel an innerem Leben der Grund ihres Irrthums sei.

V. 30. *Ὡρα* wie *καιρος*, die zur Vollziehung des göttlichen Rathschlusses bestimmte Zeit. Weil diese noch nicht gekommen war, wurden die feindlich gesinnten Pharisäer gleichsam wie von einer höhern Hand gehalten, ihre bösen Anschläge auszuführen. Lücke: „Dies ist der jedem frommen Gemüthe unentbehrliche religiöse Pragmatismus der Geschichte. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß gerade Johannes mehr als irgend ein anderer Evangelist den natürlichen Zusammenhang und den bald eilenden, bald zögernden Entwickelungsgang jener großen Stunde enthüllt, und so die religiöse Ansicht der Geschichte Jesu mit der verständigen geschickt verknüpft hat."

V. 31. 32. *Ὀχλος*, der vermischte Haufe, wie oben V. 20., namentlich also die Fremden, Festbesuchenden, welche freier von Vorurtheilen waren. *Πιστευειν* in dem Sinne wie C. 2, 23. — *Φαρισαῖοι* neben *ἀρχ.* sind hier die *νομοδιδασκαλοι*, סוֹפְרִים oder רַבָּנִים, welche immer zu jener Parthei gehörten; anderwärts steht daher verbunden *ἀρχιερεῖς και γραμματεῖς; ἀρχιερεῖς*, die Häupter der verschiedenen Priesterklassen, *ἀρχοντες τῶν πατριῶν τ. ἱερεων* (1 Chron. 24, 6. 2 Chron. 36, 14.). Jene beiden Klassen bildeten die Beisitzer des Synedriums. Man wollte nicht gerade sogleich sich der Person Jesu bemächtigen, sondern gab den Auftrag, es, während des Festes, bei sich darbietender Gelegenheit zu thun.

V. 33. 34. Christus äußerte dies entweder bei einer andern Gelegenheit zu denen, welche ihm nachstellten, oder auch damals als die Abgesandten sich unter das Volk mischten. V. 34. haben meh=

mehrere Aeltere, Nonnus, Theophyl., der Aethiope, Kopte, Araber, εἶμι gelesen. Allein besser εἰμί, als die schwierigere Lesart (Präs. für Futur., Winer, S. 115.), wie auch der Syrer hat: ܐܝܟܐ ܕܐܢܐ ܐܝܬܝ. Die Formel ὅπου εἰμι ist dem Johannes gewöhnlich, 12, 26. 14, 3. 17, 24. Εἶμι, welches im N. T. nicht vorkommt, hat den Verdacht gegen sich, dem ὑπαγω in C. 8, 21. und 13, 33. nachgebildet zu seyn. Euth.: ὅπου εἰμι τοτε. δηλοῖ δε την ἐπι τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾳ τοῦ πατρος καθεδραν. Wir müssen bei Erklärung dieses Ausspruches vor Augen haben die Parallelstelle 8, 21. und auch 13, 33. Es kommt bei der Erklärung besonders darauf an, ob ζητεῖν die Bedeutung des Nachstellens, des feindlichen Suchens habe (so Orig.), oder des Aufsuchens um Hülfe zu erlangen (Theoph., Erasm., Calvin). Das Letztere erscheint wahrscheinlicher, zumal wenn wir Amos 8, 12. und Sprüchw. 1, 28. vergleichen, wo das Nichtfinden in der Zeit der Noth als göttliche Vergeltung dargestellt wird (vgl. Jes. 65, 1.). Noch wahrscheinlicher wird dies bei Vergleichung von 8, 21., wo statt οὐχ εὑρ. steht ἀποθανεῖσθε ἐν τῇ ἁμαρτιᾳ ὑμῶν. Ist nun aber von einem Suchen Christi die Rede, so entsteht die Frage, suchten ihn die Juden mit wahrem Glauben oder nicht? Im letzteren Falle läßt sich kein Zweck des Suchens denken, im ersteren Falle läßt sich nicht denken, daß sie die göttliche Strafgerechtigkeit getroffen haben sollte. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir annehmen, daß Christus von dem Suchen nicht gerade seiner Person, sondern des Messias redet. Die Juden würden in der Zeit der Drangsale den Messias suchen, welchen sie in seiner Person verschmäheten, wie sie denn auch in der That falschen Messiassen nacheilten, Matth. 24, 23. Also: „dann werdet ihr den Messias aufsuchen, den ihr in meiner Person verschmähet habt, aber vergebens." Vgl. die Anm. zu 8, 21. Diese absichtlich etwas dunkle Rede soll das Nachdenken erregen.

V. 35. 36. Διασπορα Ἑλλ. steht gewöhnlich als abstr. pro concr. οἱ διασπαρεντες ἐν τοῖς Ἑλλησιν Ἰουδαῖοι. Dies kann es aber hier nicht seyn, wie das nachfolgende διδασκ. τ. Ἑλλ. zeigt. Es bezeichnet also hier den Ort, wo die διασπαρεντες wohnen. So der Syrer ܠܐܬܪܘܬܐ ܕܥܡܡܐ „in die Orte der

Heiden," eben so der Aethiope. Der Araber الي فرق اليونانيين „zur Secte der Griechen." In diesen Worten liegt nun ein Hohn, als wollten sie sagen: „Will er dort sein Glück suchen, so werden wir ihm freilich nicht folgen." Bei einer gleichen Aeußerung Christi sprechen die Juden C. 8, 22. eine andere höhnische Vermuthung aus.

V. 37. Vgl. zu diesem Abschnitte die Dissert. von Nösselt, Opusc. Diss. III. p. 48. und Flatt, Opusc. Diss. II. — Der achte Tag des Festes — der zugleich der letzte Festtag im Jahre war, den daher Philo *συμπερασμα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἁγιωτερον* nennt — wurde mit ganz besonderer Feierlichkeit begangen. Es fand an demselben ein allgemeiner Jubel des Volks (Plutarch nennt ihn einen bacchischen) statt, und mancherlei pomphafte Ceremonien wurden ausgeübt, so daß die Rabbinen zu sagen pflegten (Tr. Succa, C. 5. §. 1.), wer diese Festlichkeiten nicht gesehen habe, wisse gar nicht was Jubel sei. Eine Beschreibung dieser Festlichkeiten findet sich in H. Majus, Diss. de haustu aquarum, besonders aus dem talm. Tr. Succa. Daher heißt dieser Tag hier *ἡ μεγαλη*, nach einem Sprachgebrauch, der auch bei den Christen herrschend wurde, bei denen *μεγα σαββατον* der Sabbath war, wo Christus im Grabe lag, und eben so *ἑβδομας ἡ μεγαλη*, Suicer, Thes. p. 919, 2. Schon im Gesetz werden für die sieben Tage mancherlei Feierlichkeiten geboten, 3 Mos. 23, 39 ff. 4 Mos. 29, 12—39. Unter denen, welche nun noch durch die Willkühr der Rabbinen hinzugefügt wurden, befand sich auch die, auf welche wahrscheinlich hier Rücksicht genommen wird, die *κρατηροφορια*, wie sie Plutarch (Symp. l. 4. qu. 6. §. 2.) in seiner Beschreibung dieses Festes nennt. Ein Priester nämlich brachte an jedem der acht Festtage bei dem Morgenopfer in einem goldenen Gefäße Wasser aus der Quelle Siloa in den inneren Vorhof, und goß es, mit Opferwein gemischt, auf den Altar. Dabei ließen die Priester Posaunen und Cymbeln ertönen, und es wurden die Worte Jes. 12, 3. gesungen: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils." Diesen Worten des Propheten, welche er auch in der That in einem Lobgesange auf die messianische Zeit ausspricht, hatte die exegetische Tradition eine specielle messianische Beziehung gegeben. Jonathan übersetzt

die Worte: וְתְקַבְּלוּן אוּלְפַן חֲדַת בְּחֶדְוָא מִבְּחִירֵי צַדִּיקַיָּא „ihr werdet die neue Lehre mit Freuden annehmen von den auserwählten Gerechten." Spätere Rabbinen nennen diese Festlichkeit שִׂמְחַת הַתּוֹרָה „Freude des Gesetzes," weil das Wasser Symbol der göttlichen Offenbarung sei. — Unter diesen Umständen ist es nun sehr wahrscheinlich, daß Christus, der überall die Belehrung über das Himmlische an das vor Augen liegende Irdische anschloß, auch den in diesem Verse enthaltenen Ausruf that, als eben die Priester jenes heilige Wasser durch den Vorhof trugen, und das Volk sich gänzlich der jubelnden Freude über dieses Symbol hingab. — Es war der Schluß des Festes. Christus wollte noch, ehe die Fremden auseinandergingen, einen Eindruck in ihren Gemüthern zurücklassen. Der Durst, das Bild des Bewußtseyns der innern Bedürftigkeit nach einer Verbindung mit Gott. Ohne Bild sagt dasselbe Matth. 11, 28.: Dieses Bedürfniß sei nur bei ihm zu befriedigen.

V. 38. Die Schriftanführung findet sich nicht namentlich im A. T. Wahrscheinlich bezieht sich Christus nur im Allgemeinen auf alttestamentliche Aussprüche. So nimmt es der Syrer: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܝܢ ܟܬܒ̈ܐ „wie mehrere Schriftstellen sagen." Vgl. Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. Zach 14, 8. *Κοιλια* wie בֶּטֶן und קֶרֶב für „das Innere des Menschen überhaupt," dann insbesondere „das Gemüth," vgl. Sprüchw. 20, 27. und Hiob 38, 18., wo die LXX. ungeschickt בֶּטֶן durch *γαστηρ* übersetzt, sonst übersetzt die LXX. בֶּטֶן durch *καρδια*. Auch Sir. 19, 22. steht *κοιλια* für *καρδια*. Auch das arab. بطن steht für قلب, „Leib" für „Herz." Vgl. Sprüchw. 10, 11. Christus will also sagen: „Wer an mich wahrhaft gläubig wird, in dem wird dieser Glaube ein innerer göttlicher Lebensquell, eine wahre Quelle Siloa werden, dessen Fülle sich in Strömen nach außen hin offenbaren wird. Die Gläubigen werden ein Licht in der Finsterniß, ein Salz der Erde werden." Aehnlich ist C. 4, 14. August.: venter interioris hominis conscientia cordis est. Bibito ergo isto liquore, vivescit purgata conscientia, et hauriens fontem habebit, etiam ipse fons erit. Quid est fons et aqua viva? Benevolentia, qua vult consulere proximo. Chrysostomus: *οἱ πιστοι ἀμοιβην τῆς πιστεως ληψονται τα ἀφθονα ἀγαθα*

και τοσαυτην ἐξουσιαν κ. ἐκ τοῦ ἁγιου πνευματος δωρεαν, ὡς μη μονον αὐτους εὐφραινεσθαι, ἀλλα και ἑτεροις μεταδιδοναι τῆς τοῦ πνευματος χαριτος, ὡς μηκετι μητε ἐκεινους διψᾶν τῆς ἀληθειας την γνῶσιν.

V. 39. Unter dem Wasser, welches, durch den Erlöser mitgetheilt, im Innern des Menschen ein Lebensquell werden sollte, verstand Christus nichts anders, als die belebenden Würkungen des göttlichen Geistes. Damals, wo die Jünger noch nicht glaubten, äußerten sich diese noch nicht; daher fügt Johannes noch dieses hinzu. — Das *πνεῦμα ἁγιον* ist hier die specielle Offenbarung des göttlichen Geistes in dem christlichen Lebenselemente, das *πνεῦμα τοῦ Χοῦ.* Auch die Frommen des A. B. empfingen den göttlichen Geist, es war aber das *πνεῦμα δουλειας,* Röm. 8, 15. Während seines irdischen Lebens war die *δοξα* Christi verhüllt, und trat nur in einzelnen Momenten hervor. Jene göttliche Macht und Herrlichkeit trat aber für immer würksam in ihm hervor seit seiner Himmelfahrt, und die erste Offenbarung dieser seiner Herrlichkeit bestand in jener wunderbaren Einwürkung auf die Gemüther der Apostel beim ersten Pfingstfeste. C. 16, 7. Apg. 2, 33. Vgl. die zu V. 37. angeführten Abhandlungen.

V. 40—42. Die Worte haben auf die Festbesuchenden (V. 20.) einen Eindruck gemacht. Einige halten ihn für *τον προφητην,* für den Jeremias (s. zu C. 1, 21.), Andere für den Messias selbst. Allein die Nachricht von der Geburt Jesu in Bethlehem ist unter dem großen Haufen unbekannt, sie wissen nur, daß er aus Galiläa stammt, und von niedriger Herkunft ist. Dies können sie nicht mit den Erwartungen, die sie vom Messias haben, vereinigen. Die Schriftstellen, worauf Bezug genommen wird, sind Micha 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. u. a.

V. 43—46. Die abgeschickten Gerichtsdiener hatten nicht gewagt, Jesum zu ergreifen, obwohl sie eben zu diesem Zwecke sich unter das Volk gemischt hatten. Einige Zuhörer der pharisäischen Parthei hatten nun dies thun wollen, aber eine höhere Gewalt hielt sie davon zurück. — Ueber *ἀρχ. κ. Φαρισ.* vgl. zu V. 32. — Wie es oftmals der Fall ist, daß eine in einem höheren Bewußtseyn gesprochene Rede eine bindende Kraft über

rohe Gemüther ausübt, wenngleich sie ihren Sinn nicht fassen, so auch hier.

V. 47. 48. *Ἀρχοντες* ist der allgemeine Name für alle Beisitzer des Synedriums (Joh. 3, 1. Apg. 3, 17. 2 Makk. 14, 37. Josephus, Antiq. l. 20. c. 1. §. 2.). Die Antwort dieser Leute ist charakteristisch. In ihrem Hochmuthe halten sie, die Gelehrten und Vornehmen, sich für die einzigen Richter in göttlichen Dingen (Matth. 11, 25.). Ihre Buchstabengelehrsamkeit soll die höchste Norm für die Erkenntniß der Wahrheit seyn. Sie ahnen in ihrer hochmüthigen Verblendung nichts von jenem höheren Forum über göttliche Dinge, welches auch der Geringste in sich trägt, von dem des inneren religiösen Bewußtseyns. Vgl. übrigens 12, 42. — Die Unstudirten — und zwar nicht bloß diejenigen, welche die heilige Schrift nicht studirt haben, sondern gerade die, welche nicht תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, Rabbinenschüler gewesen sind (Sota, f. 22.) — nannte der pharisäische Hochmuth עַם הָאָרֶץ. Ihnen sprach er alle Frömmigkeit ab. Tr. Pirke Aboth, C. 2. §. 5. לֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד: „der Unstudirte ist nie fromm." Die Pharisäer sagten (Tr. Pesachim, f. 49, 2.): „Kein Studirter darf ein Weib von ihnen nehmen, denn von ihren Weibern gilt: Verflucht ist, wer mit einem Thiere Beischlaf treibt." (Vgl. Wagenseil, Sota, S. 516 ff.). Man nannte die *ἰδιωται* שֶׁקֶץ „Gräuel."

V. 50—52. Nikodemus hatte gewiß durch jenes nächtliche Gespräch mit Jesu an Anhänglichkeit und Hinneigung zu ihm gewonnen. Er hätte wohl gern mehr zu seinen Gunsten gesagt, allein er scheint furchtsamer Natur gewesen zu seyn. Daher will er nur auf eine Billigkeit dringen, um derentwillen man ihn nicht geradezu anklagen konnte, wie denn ja auch Gamaliel sich in Bezug auf die christliche Sache ähnlich äußern durfte (Apg. 5, 34.). Die Schriftstelle, auf die er sich beruft, ist 5 Mos. 19, 15. Bei *ἀκουσῃ* und *γνῷ* ist das Subject *ὁ κριτης* zu ergänzen (Winer, Sprachl. S. 148. N. A.). — Die Pharisäer suchen die Anhänglichkeit an Christum dadurch zu brandmarken, daß sie dieselbe nur bei beschränkten Galiläern voraussetzen. Es waren allerdings aus Galiläa schon Propheten aufgestanden, Jonas, Elias und vielleicht auch Nachum; allein die blinde Wuth läßt jene Leute in dem Augenblicke die einzelnen Beispiele vergessen.

Von V. 53. bis C. 8, 12. finden wir nun einen Abschnitt, dessen Aechtheit zweifelhaft scheint. Was zuerst die codd. betrifft, so findet sich die Stelle nicht in A B C; dabei ist freilich zu bemerken, daß cod. A von Joh. 6, 50. bis 8, 12. defect ist (indeß zeigt das Verhältniß des Raumes, daß er diese Geschichte nicht hatte), eben so cod. C von 7, 3. bis 8, 34. Es findet sich der Abschnitt dagegen in dem vorzüglichen cod. D. Allein dessen Gewicht wird gerade bei dieser Untersuchung dadurch gemindert, daß er auch Matth. 28, 28. Luc. 6, 5. apokryphische Zusätze enthält. Mehrere Handschriften ferner bezeichnen die Stelle mit dem Obelus oder Asteriskus, als dem Zeichen der Verwerfung oder des Verdachtes; andere setzen sie an das Ende des Evangeliums, andere hinter Luc. 21. Zu diesem Ergebniß der Betrachtung der vorhandenen Handschriften nehme man hinzu eine Stelle bei Euth. zum achten Capitel: *χρη δε γινωσκειν, ὁτι τα ἐντεῦθεν* 7, 53. *ἀχρι τοῦ* 8, 12. *παρα τοῖς ἀκριβεσιν ἀντιγραφοις ἢ οὐχ εὑρηται ἢ ὠβελισται· διο φαινονται παρεγγραπτα και προςθηκη*. Wogegen freilich wieder Hieron. versichert, die Perikope finde sich in multis graecis codd., und einige Scholien behaupten, sie sei in *ἀρχαιοις ἀντιγραφοις* enthalten. Dazu kommt aber ferner, daß gerade in diesem Abschnitte sich unzählige Varianten finden, welches gewöhnlich bei später eingeschobenen Stellen der Fall ist. Was die Kirchenväter betrifft, so sind diese für die Annahme der Aechtheit sehr ungünstig, denn es fehlt der Abschnitt bei Origenes, Kyrill, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt, Apollinaris, Basilius, Theodor von Mopsuestia. Ja diese und andere Kirchenväter erwähnen seiner gar nicht einmal, obwohl in den Streitigkeiten über die strenge Bußdisciplin ein Interesse da war, ihn anzuführen, um durch ihn mildere Grundsätze zu empfehlen. Es finden sich erst die Spuren dieses Abschnittes in den apostolischen Constitutionen (am Ende des dritten Jahrhunderts), bei Ambros., August., Hieron. Nun erkennen aber auf der andern Seite diese Schriftsteller an, daß er in vielen Handschriften sich findet, und August. de adulterinis coniugiis II. 7. giebt die Vermuthung (credo), daß man die Erzählung deswegen möchte ausgelassen haben, weil sie zum Leichtsinn im Ehebruch Veranlassung geben könnte. Eben so vor ihm Ambrosius. So behauptet auch der Polemiker

Nikon, im dreizehnten Jahrhundert, die armenische Kirche habe willkührlich jene Erzählung ausgemerzt, weil sie schädlich sei. Erstens aber ist, was August. sagt, nur Vermuthung, was Nikon sagt, vielleicht bloß polemische Beschuldigung. Sodann findet sich diese Besorgniß erst in Augustins Zeiten, im vierten Jahrhundert, und schon damals war die Erzählung in vielen codd. ausgelassen, nachher aber, nachdem diese Besorgniß laut geworden, wird sie deswegen nirgend entfernt. Was die Uebersetzungen endlich anlangt, so fehlt der Abschnitt in den ältesten Handschriften der syrischen Uebersetzer, in der koptischen, armenischen (wo sie am Ende des Evangeliums angehängt ist) und in der gothischen. — Sollte nun die Aechtheit der Erzählung erwiesen werden, so müßte man im Stande seyn, genügenden Grund anzugeben, warum schon die ältesten Handschriften und Zeugen sie nicht anerkennen, und woher gerade bei dieser Erzählung sich eine so große Discrepanz ihrer Lesarten und auch ihrer Stellung zeigt. Der Grund, den Augustin nennt, ist keinesweges befriedigend, da wir sehen, daß er ja auf die spätere Zeit so wenig Eindruck machte, und daß er in der griechischen Kirche, welche doch der Aechtheit jener Erzählung besonders ungünstig ist, gar nicht vorhanden war; auch beruht jener Grund bei ihm nur auf Vermuthung. Unter diesen Umständen machen die äußeren Gründe die Aechtheit jener Erzählung allerdings sehr verdächtig. — Was die inneren Gründe anlangt, so hat man schon in dem ganzen Inhalte der Erzählung mehrere Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und antiquarische Verstöße nachzuweisen gesucht, allein dies mit Unrecht. Indeß läßt sich so viel nicht läugnen, daß die Anknüpfung dieser Erzählung an den vorhergegangenen Abschnitt unnatürlich ist, und außerdem, daß sich einige Sprachformen nachweisen lassen, welche weniger mit der Eigenthümlichkeit des Evangelisten übereinstimmen. Was die Anknüpfung von V. 53. an das Vorhergehende betrifft, so haben Einige, wie Paulus, ihn auf die Rückkehr der Festbesuchenden nach ihrer Heimath bezogen; allein es ist doch im kurz Vorhergehenden viel mehr von den Synedristen die Rede als von den Festbesuchenden, welche doch wohl nicht alle sogleich darauf nach Hause reisten; überdies wird C. 8. aufs Neue πᾶς ὁ λαος erwähnt, welches doch wohl wieder die Festbesuchenden sind. Denkt man nun an die Synedri-

sten, so wäre der Zusatz müßig, wenn nicht etwa der Vf. dadurch sagen wollte, die Synedristen seien unverrichteter Sache, ohne etwas gegen Jesum zu beschließen, nach Hause gegangen. Will er dies sagen, so ist die Rede sehr dunkel. Hinsichtlich des Sprachgebrauchs fällt zunächst das Fremdartige im Gebrauch von *πᾶς ὁ λαος* auf, für welches Johannes immer, wie auch hier einige codd. thun, *ὁ ὀχλος* setzt, während dagegen jenes in den ersten Evangelisten und in LXX. öfter vorkommt, z. B. Susanna, V. 47. Ferner finden wir zwar bei den ersten Evangelisten, aber nicht bei Johannes, die Redensart *καθισας ἐδιδασκεν αὐτους*. Eben so kommt auch sonst bei Johannes *γραμματευς* (*νομικος*) nicht vor. Man könnte auch sagen, daß hier die Verbindungen mit *δε* häufiger sind, als bei Johannes, der lieber *οὖν* und *και* setzt. — Unter diesen Umständen werden wir denn nach inneren und besonders nach äußeren Gründen es für wahrscheinlich, wenn auch nicht für unumstößlich, erklären, daß diese Erzählung im dritten Jahrhunderte an die Stelle, wo sie jetzt steht, eingeschoben wurde. Fragen wir aber nach der Quelle, so wird die Annahme am meisten für sich haben, daß die Erzählung aus einer reinen Evangelientradition entnommen sei. Es scheint, als ob auch das Evangelium *καθ' Ἑβραιους* sie enthalten habe. Wenigstens sagt Eusebius, hist. eccles. 3, 39., indem er von einer Schrift des Papias redet: *ἐκτεθειται δε και ἀλλην ἱστοριαν περι γυναικος ἐπι πολλαῖς ἁμαρτιαις διαβληθεισης ἐπι τοῦ κυριου, ἣν το καθ' Ἑβραιους εὐαγγελιον περιεχει.* Wie dem auch sei, wenn auch diese Stelle des Eusebius sich nicht auf die Erzählung unserer Geschichte bezieht, und wenn auch Johannes nicht der Verfasser ist, so kann sie doch nicht für eine bloße Erdichtung gehalten werden. Sie ist zuverlässig eine ächte evangelische Ueberlieferung. Wäre sie von irgend einer herrschenden Parthei untergeschoben worden, so würde sie schon nicht so einfach geblieben seyn. Man muß ferner bekennen, daß der Charakter Jesu treffend aufgefaßt und der Geist der Erzählung ein solcher ist, der mit dem innersten eigenthümlichen Wesen des Christenthums übereinstimmt. Es ließe sich nicht angeben, welche von den herrschenden Geistesrichtungen der ersten Jahrhunderte und zu welchem Zwecke sie eine solche Erzählung hätte erfinden sollen. In und außerhalb der Kirche waren besonders asketische Grundsätze verbreitet, denen

diese Erzählung voll ächt evangelischen Sinnes gerade entgegengesetzt ist, so daß sie ja selbst, wie wir sahen, von Manchen für anstößig gehalten wurde. — Bestritten wurde unter den neueren Gelehrten die Aechtheit dieses Abschnittes, nachdem Erasmus und Calvin leise Zweifel geäußert, von Grotius, Wetstein, Semler, Paulus, Lücke. Vertheidigt wurde sie von Lampe, Bengel, Michaelis, Matthäi, Storr, Kuinoel, besonders Stäudlin, prolusio qua pericopae de adultera veritas et authentia defenditur, P. I. II. Gott. 1806.

V. 53. S. über den Sinn, was oben gesagt ist.

Capitel VIII.

V. 1. Den ersten V. dieses Capitels sollte eigentlich der 53ste des vorigen bilden, indem von diesem an, wie wir bemerkten, der Verdacht gegen die Aechtheit des ganzen Abschnitts beginnt. Jesus geht nach dem Oelberge. Wie wir aus dem letzten Theile seiner Geschichte wissen, zog er sich öfters am Abende dorthin zurück. Dicht am Fuße dieses ganz nahe der Stadt gelegenen Berges war der Flecken Bethania, wo die Jesu befreundete Familie des Lazarus wohnte, die er oft besuchte; desgleichen lag hier der Maierhof, der den Namen Oelkelter führte (Gethsemane). Matth. 21, 17. Luc. 21, 37. 22, 39.

V. 2—4. Auch wenn man V. 53. nicht auf die Rückkehr der Festbesuchenden bezieht, fällt es immer auf, hier wieder die ganze Volksmenge erwähnt zu finden, denn das Fest war ja schon zu Ende. — *Ἐπαυτοφωρῳ*, eigentlich: „beim Diebstahl ertappt," dann aber auch von dem Ergreifen über jeder andern That, besonders über unerlaubter, versteckt getriebener Unkeuschheit. *Γραμματευς* gleich *νομικος* ist häufig bei den andern Evangelisten, bei Johannes statt dessen *φαρισαῖοι*. Es sind die Gesetzesgelehrten verstanden. Man hat nun behauptet (s. besonders Paulus zu dieser Stelle, auch Cleric., Wetstein), es sei eine solche That der Pharisäer an sich unwahrscheinlich. Diese arglistigen Menschen pflegten nämlich gewöhnlich dem Erlöser Dilemmata vorzulegen, um ihn, wie auch seine Rede ausfiele, darin zu fangen. Diese Absicht würden sie nun hier — sagt

man — nicht haben erreichen können, weil nur, wenn die Antwort Jesu nach einer Seite ausfiel, nämlich dem Gesetze des Moses widersprach, sie eine Gelegenheit zur Anklage fanden. Sie konnten sich dagegen vielmehr gewärtigen, Jesus würde hier einen deutlichen Beweis geben, daß es ihm keinesweges um ein neuerndes Umstoßen des mosaischen Gesetzes zu thun sei. Allein dieser Einwand ist ganz nichtig. Von Jesu, der stets den reumüthigen Sünder über den hochmüthigen Selbstgerechten stellte, der die bußfertigen Zöllner im Gegensatz zu den hoffärtigen Pharisäern erhob (Luc. 7, 39. 15, 1. 2. Matth. 21, 31.), und der ihrem stolzen Sinne eben deswegen so verhaßt war, glaubten sie wohl mit ziemlicher Zuversicht erwarten zu können, daß er auch in diesem Falle dem Sünder würde Gnade wiederfahren lassen, und dadurch sich eines offenbaren Gesetzesbruches schuldig machen. Die Form, in welcher jene Leute die Sünderin herbeibringen, ist daher nicht als ein actus iudicialis anzusehn; sondern sie kommen, um nach rabbinischer Sitte eine קַשְׁיָא vorzulegen, eine religiöse Rechtsfrage, welche Rabbinen entscheiden. Man kann vergl. Luc. 12, 14.

V. 5. Der Ehebruch wird nach 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22. mit dem Tode bestraft; die Todesart ist nicht bestimmt. Nun bestimmt aber darüber der Talmud, die Todesstrafe sei die Erdrosselung, und überhaupt, wo im Gesetze die Rede sei von Todesstrafe im Allgemeinen, sei die Erdrosselung darunter verstanden. S. Tr. Sanhedrin, C. 10. §. 1. (f. 52, 2.) כָּל־מִיתָה סְתָם חֶנֶק, und Maim., Halichoth Sanh. C. 15. Nur dann trete die Steinigung ein, wenn die Ehebrecherin erst verlobt gewesen, oder wenn sie die Tochter eines Priesters war. Mehrere Ausleger nun, Wetstein, Semler, Morus, Paulus, glauben, daß also der Erzähler einen groben antiquarischen Verstoß begangen habe, wenn er hier von der Steinigung als Strafe des Ehebruchs redet. Indeß ist zu bemerken, daß nach der Zerstörung Jerusalems sich gar manches in dem Rechtsverfahren der Juden änderte, daß also die Mischna, die sich eigentlich auf jene Zeit bezieht, nicht ein sicheres Zeugniß für das, was zu Christi Zeit gewöhnlich war, abgeben kann. Ihre Auslegung der alten Gesetzesaussprüche kann aber gar nicht für zuverlässig gehalten werden, denn diese richtete sich oft nach dem zur Zeit gangbar Gewordenen. Gerade auch, was den vorliegenden Fall betrifft, hat Michaelis (Mos. Recht

§. 262.) darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn im Gesetz unbestimmte Todesstrafe verordnet ist, dies keinesweges immer die Erdrosselung sei, sondern auch zuweilen die Steinigung. Vergl. 2 Mos. 31, 14. 35, 2. mit 4 Mos. 15, 32—36. Wegen der überhandnehmenden Fälle des Ehebruchs wurde gegen die Zeit Christi hin auch nicht mehr das bittere Wasser der Ehebrecherin zur Probe gegeben, von dem 4 Mos. 5, 11—31. die Rede ist. So kann auch später aus demselben Grunde die Strafe der Steinigung in die der Erdrosselung verwandelt worden seyn.

V. 6. Die *κατηγορια*, welche sie suchten, war die, daß Jesus ein offenbarer Verächter der mosaischen Verordnungen sei, s. zu V. 2—4. — *Προςποιουμενος* und *μη προςποιουμενος* sind offenbar erklärende Glossen, die daher aus dem Text mit Recht entfernt worden. Das Schreiben oder Malen auf der Erde war in der alten Welt, wie bei uns, Zeichen des tiefen Nachdenkens und nicht Achtens dessen, was außen vorgeht, auch der Langenweile, welche, eben durch nichts Aeußerliches beschäftigt, nur innerlich sich dem Zuge der Gedanken überläßt. S. das Scholion zu Aristoph. Acharnern, V. 31., in welcher Stelle neben einander vorkommt *κἆτ' ἐπειδαν ὦ μονος, ἀπορῶ, γραφω, παρατιλλομαι, λογιζομαι*, so daß das eine Wort das andere erklärt. Aelian, V. Hist. l. 14. c. 19., erzählt, daß der Philosoph Archytas, der auf eine an ihn gerichtete Frage nicht antworten wollte, die Antwort an die Wand geschrieben habe. Im Talm. Tr. Gittin f. 7, 1. finden sich Spuren einer ähnlichen Gewohnheit auch bei den Juden. Daher sehr richtig Euthym.: *ὅπερ εἰωθασι πολλακις ποιεῖν οἱ μη θελοντες ἀποκρινεσθαι προς τους ἐρωτῶντας ἀκαιρα κ. ἀναξια. Γνοῦς γαρ αὐτῶν την μηχανην προςεποιεῖτο γραφειν εἰς την γῆν, και μη προςεχειν, οἷς ἐλεγον.* Luther: „Der Herr will sagen, warum fraget ihr mich? Und will den Mund ihnen nicht gönnen, wendet ihn anders wohin, und will sie auch nicht ansehn, noch ihnen antworten."

V. 7. Auch hier, wie sonst, ist zu berücksichtigen, daß die Antwort Jesu mit Beziehung auf die Gesinnung der Fragenden gestellt ist. In allen Antworten Christi bemerken wir, daß er stets den tiefsten Grund der Gesinnung, die eigentliche Wurzel der ihm gestellten Fragen angreift. So weiß Christus, wie jene Gesetzes-

strenge, auf welche die Pharisäer sich so viel zu Gute thaten, nur aus Hochmuth hervorging, wie sie dabei sich selbst nicht erkannten; er will also diese Gesinnung strafen und darum fällt seine Antwort gerade so aus. Das Gesetz selbst ist dadurch auf keine Weise gemißbilligt.

V. 8. 9. Es läßt sich zwar nachweisen, daß um die Zeit Christi der Ehebruch auch unter den Gesetzgelehrten ein sehr verbreitetes Laster war, und viele angesehene Rabbinen dessen angeklagt werden (Wagenseil, zu Sota, S. 525 ff., vgl. Justin. Martyr dial. c. Tryph., p. 363. Col.); indeß braucht man keinesweges anzunehmen, daß jene Pharisäer sich gerade dieser Vergehung schuldig fühlten. Der heilige Ernst Christi, der gerade dadurch noch mehr gehoben wurde, daß er nur diese wenigen Worte aussprach, berührte ihr Inneres und erweckte ihr eigenes Schuldbewußtseyn. Auch in dem verblendetsten Sünder erwacht in manchen Augenblicken auf eine Weise, die sich nicht berechnen läßt, das Schuldbewußtseyn. Musculus: fuit procul dubio tantopere hoc Christi responso illorum verberata conscientia, ut primum prorsus obmutuerint, nec habuerint quod in speciem regererent. Deinde ne ulterius quid quod minus vellent, ubi se denuo erexisset, audirent, confestim se ex medio subducunt. Treffliche Bemerkungen schließt Calvin an die Erzählung dieses Zuges der Geschichte an. Daß Jesus zum zweitenmal sich bückt und schreibt, geschieht, weil er seinen Unwillen über die Absicht, in der sie jene Frage thaten, überhaupt zu erkennen geben will, und wohl auch, wie Euth. bemerkt, weil, wenn er sie nicht anblickte, sie sich weniger scheuten, die Eindrücke des Gewissens laut werden zu lassen. — *Εἷς καθ' εἷς* ist, wie Lukian in Soloec. T. I. p. 577. ed. Amst. ausdrücklich bemerkt, ein Solöcismus, statt *καθ' ἕνα παντες*, Marc. 14, 19. 3 Makk. 5, 34. Röm. 12, 5. — *Ἑως τῶν ἐσχατων* scheint nach innern und äußern Gründen nicht in den Text zu gehören. Einige beziehen die Worte *πρ.* und *ἐσχ.* aufs Alter, wie wir sagen: „Alt und Jung," um die Allgemeinheit anzuzeigen, so Grotius, Seiler u. A. Besser möchte es aber seyn, und bei *ἐσχατος* fast nothwendig (Arist. *ὁ ἐσχατος δῆμος*), sie auf den Stand zu beziehn, wie im Lat. primores und homines postremi. Wenn die Vornehmeren (*οἱ προεδροι*) sich entfernten, gingen die

Geringeren leicht nach. Jene aber konnten desto eher beschämt werden.

V. 10. 11. *Μηδενα* ist nicht absolute zu verstehn. Es waren die Jünger da und wohl auch Mehrere aus dem Volke. — Die Fragen Jesu sollen dazu dienen, die Aufmerksamkeit zu erregen. Nun behauptet Jesus den Charakter, in welchem er in die Welt gekommen ist, „selig zu machen, was verloren war," durch vergebende Gnade die Menschen dahin zu locken, wohin das gebietende Gesetz sie nicht bringen konnte. Mithin ist seine Antwort nicht als ein richterlicher Ausspruch anzusehn, sondern nach Art jenes in Matth. 9, 2. Ambrosius: emendavit ream, non crimen absolvit. August.: ergo et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

V. 12. Das Laubhüttenfest war zu Ende. Jesus blieb noch in Jerusalem zurück, und suchte durch fernere Vorträge an das Volk den Glauben an sich zu gründen. *Παλιν* heißt öfter nur: „zu einer andern, unbestimmten Zeit," V. 21. C. 9, 15. Apg. 17, 32. In welchem Sinne Christus das *φῶς* sei, s. zu C. 1, 4. *Φῶς τ. ζωῆς*, hier bezeichnet das Genitivverhältniß das Verhältniß von Ursach und Würkung. Christus will sagen, „ich offenbare in meiner ganzen Erscheinung eine göttliche Wahrheit, welche, in das Bewußtseyn des Menschen aufgenommen, ihm das wahre Leben, die wahre Seligkeit mittheilt."

V. 13—16. Die Pharisäer, wie alle, denen die wahre Selbsterkenntniß fehlt, und welche sie scheuen, greifen, statt in den Sinn jener Worte einzudringen, wieder eine äußerliche Beschuldigung auf, es fällt ihnen nichts Besseres ein, als die Anwendung jenes Sprüchworts, s. 5, 31. Christus deckt auch hier wieder den wahren Grund ihrer Zweifel und Beschuldigungen auf. Er hatte C. 5, 31. *κατ' ἄνθρωπον* gesprochen, und sich als bloßen Menschen betrachtet, den das Zeugniß des Vaters beglaubige, wie er denn auch V. 17. sich wieder zu dieser Argumentation herabläßt. Jetzt stellt er sich in seiner Göttlichkeit dar, vermöge welcher sein inneres Bewußtseyn schon an und für sich als Zeugniß ausreicht. August.: lumen et alia demonstrat et se ipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est. Ihnen aber, den fleischlich gesinnten Anklägern, fehle die innere Empfänglichkeit für das Zeugniß eines göttlichen

Bewußtseyns. Sie urtheilen nach den äußern, irdischen Verhältnissen (*κατα σαρκα*, nach dem, worin das *πνεῦμα*, das göttliche Element, sich nicht manifestirt, d. i. dann „nach dem Irdischen, Aeußerlichen," wie Röm. 4, 1.; hier gleich dem *κατ' ὄψιν* C. 7, 24.). — *Ἐγω οὐ κρ. κτλ.* Man kann hier, wie nach Kyrills Vorgange Flatt, Kuinoel u. A. thun, *ἀπο τοῦ κοινοῦ* das *κατα σαρκα* ergänzen; indeß ist dies etwas hart, und das Folgende: „wenn ich aber richte," bildet keinen rechten Gegensatz. Besser daher Calvin: ut melius hostes suos superbiae convincat, hac comparatione utitur, quod sibi licentiam usurpent praepostere iudicandi, et interea ipsum simpliciter docentem et abstinentem iudicis partibus ferre nequeant. So Beza, Grotius, Heumann. Das *κρινειν* hat hier also den Nebenbegriff des Verdammens. Zu V. 16. bemerkt dann Calvin ferner: correctio est, ne videatur penitus iure suo cedere. Si autem iudicat, iudicium eius auctoritatem meretur.

V. 17. 18. Hier läßt er sich wieder, weil die Zuhörer seine Rede, ohne sie zu verstehen, anstaunen mochten, auf die Argumentation *κατ' ἀνθρ.* ein, wie 5, 31. — Verweisung auf 5 Mos. 17, 6.

V. 19. Der irdische Sinn der Zuhörer kann nicht fassen, oder will aus Verblendung nicht fassen, von welcher Art das göttliche Zeugniß sei, dessen sich Jesus rühmt. Er verlangt eine irdische Theophanie; oder die Frage ist überhaupt spöttisch. In demselben Zusammenhange, wie hier, hatte Christus schon 5, 37. ihnen gezeigt, daß sie auf diese irdische Weise, wie sie sie wollten, zu keiner Erkenntniß Gottes gelangen würden. Die Juden konnten wohl ahnen, daß Christus Gott meine, Christus will nun ihr Gewissen erwecken. Sie kennen den Vater nicht, darum verwerfen sie auch den Sohn. Sie haben keine innerliche Gemeinschaft mit dem Vater, darum ist ihnen auch der Sinn für die göttliche Erscheinung des Sohnes nicht geöffnet, und wiederum: Hätten sie einen geöffneten Sinn für die Erscheinung des Göttlichen im Sohne, so würden sie auch nicht fragen, wo der Vater sei, sondern durch die innerliche Gemeinschaft mit ihm ihn erkennen. Vgl. 5, 38.

V. 20. Johannes giebt den Ort an, wo Christus lehrte, um zu zeigen, daß er mitten im Tempel mit solcher göttlichen Parrhesie lehrte, und dennoch Niemand ihn anzugreifen wagte, weil sie Gottes Hand hinderte. *Γαζοφυλακια* hießen dreizehn röhrenartige Kisten, von den Rabbinen wegen ihrer Form שׁוֹפָרוֹת genannt, in dem Vorhofe der Weiber. Sie dienten dazu, die freiwilligen und die jährlichen Beisteuern zum Tempelunterhalt zu sammeln (Marc. 12, 41.). Man kann sich also denken, daß hier viele Leute auf und abgingen. Wollte man mit Vitringa (s. zu C. 18, 14.) annehmen, die Tempelsynagoge sei gerade hier gewesen, so würde man sich das Lehren an diesem Orte desto leichter erklären können. Indeß lehrte Christus auch an andern Orten des Tempels und nicht bloß in der Synagoge. Marc. 12, 41. deutet nicht auf eine Synagoge an jenem Platze.

V. 21. Ob *παλιν* ein andermal an demselben Tage bedeute, ist zweifelhaft. Christus sagt dasselbe, was 7, 33. 34. Die Ausleger, welche dort *ζητεῖν* von dem Aufsuchen um Hülfe zu erlangen, verstehen, erklären es auch hier so. Erasmus: tunc intelligetis ex eventu qui sim. Optabitis praesentiam meam, nec continget. Das *ἐν τῇ ἁμ. ὑμῶν ἀποϑ.* begünstigt hier allerdings jene Erklärung. S. zu 7, 33. 34. Auf das *ὁπου ὑπαγω ἐγω κτλ.* beruft sich Christus auch C. 13, 33. *Ἐν τ. ἁμ.* in dem sündlichen, ungebesserten Zustande, der in den Ort der Verdammniß führt. Ez. 3, 19.

V. 22. Wie in jener Vermuthung der Juden C. 7, 35. ein Hohn liegt, so wohl auch hier. Der Selbstmord war den Juden eines der größten Verbrechen, welches Jeden nach dem Tode in die Gehenna, den Ort der Verdammniß bringt. Josephus (de bello I. 3, 8, 5.) sagt in der wichtigen Rede, in der er seine vom Feinde eingeschlossenen Kriegsgefährten vor dem Selbstmorde warnt, von den Selbstmördern: *τουτων μεν ᾁδης δεχεται τας ψυχας σκοτιωτερος.* Die Juden hatten also wohl geahnet, was Jesus sagen wollte. Indeß, statt sich demüthigen zu lassen, suchen sie nur den sie verletzenden Ausspruch *ἐν τ. ἁμ. ὑμ. ἀποϑ.* zu vergelten und sagen daher höhnend: „Wenn er sich selbst das Leben nehmen und in die Gehenna gehen will, so hat er wohl Recht, daß ihm niemand folgen wird." Calvin: pergunt non modo in securo contemtu, sed etiam in protervia.

V. 23. 24. Christus deckt wieder den innern Grund jener Verdrehung in ihrer Gesinnung auf, und weist die Ursache seines Ausspruches *ἀποθ. ἐν τ. ἁμ. ὑ.* nach, der ihren Hochmuth so gekränkt hatte. *Ἀνω* und *κατω*, wie das nachfolgende *κοσμος οὗτος* und *κοσμος μελλων*, bezeichnet den Gegensatz von Irdisch und Himmlisch. „Weil ihr irdischen Ursprungs seid, und euch von der Gesinnung, die euch darum anklebt, nicht zu einer höheren erheben wollt: so verhindert euch eure Gesinnung, in den Sinn meiner Rede einzudringen. Daß ihr nicht an mich glaubt, ist einzig und allein eine Folge dieses irdischen Sinnes, darum habe ich auch gesagt, daß euer Unglaube an mich bewürkt, daß ihr in euren Sünden sterbet." *Ἐγω εἰμι*, nach dem Hebräischen zu erklären, wo אֲנִי הוּא heißt: ich bin es, indem nämlich הוּא das Neutr. ist, und das Verb. Substant. zu ergänzen ist. Dieses es ließ die LXX. unausgedrückt. Vergl. 6, 20. 8, 28. 13, 19. Marc. 13, 6. Das es bezeichnet dann den ganzen Umfang der Persönlichkeit Christi.

V. 25. Eine Frage des trägen Uebermuthes. Luther: „Es ist gar spitzig geredet, als sprächen sie: Awe ja, es sollte wohl wahr seyn? Wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?" Die Antwort Christi hat Schwierigkeit, besonders wegen der Ungewißheit der Bedeutung des *την ἀρχην*; dann frägt es sich auch, ob *ὅ, τι* oder *ὅτι* zu lesen. Gewiß ist *την ἀρχην* adverbialiter zu nehmen, wie *ἀκμην* Matth. 15, 16., und wahrscheinlich *ὅ, τι* zu lesen. Es kann dann besonders die Wahl zwischen folgenden drei Auffassungen seyn. 1) *Την ἀρχην* „für den Anfang." Erasmus (und ebenso Luther, Grotius, Paulus): primum sum quod etiam dico vobis, non explico quidquid sum indignis; *hoc* primum dico, me missum esse a patre praeconem vitae, id quod iamdudum dico vobis. Luther: „Wenn ihr werdet meiner Predigt folgen, werdet ihrs erfahren, wer ich sei." Christus würde also gleichsam die Juden zuerst nur haben auf eine niedere Ansicht von sich führen wollen, um erst dann, wenn sie auf diesem Standpunkte ständen, eine höhere zu offenbaren. Allein dies ist dem Zwecke Jesu zuwider, da er zeigen will, daß er mit vollem Rechte sich die Messiaswürde beilege. Ueberdies, welches sollte denn jene höhere Ansicht seyn? In dem, was Christus schon gesagt hatte, war ja schon seine hohe Würde aus-

gesprochen. 2) *Την ἀρχην* in der Bedeutung des *ὁλως*, omnino. So häufig bei den Griechen. S. Elsner und Lösner, Obss. ad h. l., Viger, S. 80. 723. Sonst in eben der Bedeutung *τῇ ἀρχῇ*, Hemsterh. ad Luc. Tim. §. 26. So scheinen es schon Chrysost., Euthym. genommen zu haben, dann in neuern Zeiten zuerst Erasmus, der diese Erklärung der ersten vorzog, Melanchthon, Wolf, Kuinoel, Lücke. „Ueberhaupt der, für den ich mich erkläre." Allein erstens weiß man nicht recht, was das „überhaupt" hier heißen soll; die Ausleger vertauschen es freilich mit „wahrlich." Lücke will, daß es gleich *ἀμην ἀμην* sei, aber diese Bedeutung liegt nicht im griechischen Sprachgebrauch, zufolge dessen es nur „gleich von Anfang an, d. i. überhaupt" heißt. Ferner läßt sich diese Bedeutung nur bei Profanscr. nachweisen, weder im N. T., noch in der LXX. Daher treten wir der dritten Erklärung bei, welche *την ἀρχην* für gleichbedeutend erklärt mit *ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐξ ἀρχῆς* (C. 15, 27. 16, 4.). Es kommt der accus. abs. zwar nur in der Bedeutung „am Anfange" vor, 1 Mos. 43, 18. Daniel 8, 1., allein beide Bedeutungen gehen in einander. Es kann nun entweder hinter *την ἀρχην* das Zeitwort *ἐλαλησα* ergänzt werden: „ich habe euch am Anfange es gesagt, was ich auch jetzt sage;" oder, da dies hart ist, so können wir *ἀπο τοῦ κοινοῦ* (aus dem Zusammenhange) das *εἰμι* ergänzen. Das *και* ist intendirend (*τι χρη και λεγειν*); es bezeichnet, daß die Aussage von dem wahren Seyn Christi nicht verschieden ist, wie גַּם. *Λαλῶ* steht statt des Präter., weil das Präsens mit eingeschlossen, und die Handlung fortdauernd ist. Also zu übersetzen: „ich bin, was ich ja auch von Anfang an (gleich am Anfange) gegen euch erkläret habe;" ähnlich 10, 25. So Nonnus, Calvin, Beza, Maldonat. u. A., auch die persische Uebersetzung. Der Satz würde im Hebr. lauten: אֵת אֲשֶׁר מְדַבֵּר אֲנִי לָכֶם גַּם בַּתְּחִלָּה אֲנִי הוּא. Auf diese Weise beantwortet Christus die Frage der hochmüthigen Pharisäer, aber auf eine solche Weise, daß auch zugleich ein ernster Vorwurf darin lag, und die Erklärung, daß sie gar nicht nöthig hätten, diese Frage zu thun.

V. 26. Christus geht wieder darauf zurück, daß er wohl das Recht habe, den pharisäischen fleischlichen Uebermuth so zu rügen, wie er oben gethan. Aber — nur das Eine will er be-

merken — rüge er auch so viel oder so wenig er wolle — der ihn sendet, ist wahrhaftig. Was also Christus erklärt, erklärt Gott selbst, und dies lehrt jedes Urtheil Christi mit heiliger Scheu betrachten. S. über diese Stelle Schott, Opusc. I. p. 101., welcher meint, daß Christus nur von dem rede, was er würklich oben gerügt hat und sogleich ferner rügen wird. Calvin: quia surdis se canere videbat, non ultra prosequitur sermonem, sed tantum pronunciat Deum fore vindicem.

V. 27—29. Man kann sich nicht wohl denken, daß die Juden nicht geahnet haben sollten, daß er vom himmlischen Vater rede; daher hat wohl hier, wie sonst, *γινωσκω* die Bedeutung „anerkennen, sich überzeugen," C. 7, 26. Christus gebraucht auch in diesem Sinne das folgende *γνωσεσθε*. Seine Verherrlichung, die von dem großen Acte seines Kreuzestodes an beginnen wird, erst diese wird eine Ueberzeugung von dem Höheren in Christo hervorbringen. Ueber *ὑψοῦν* s. zu 3, 14., über *υἱος τ. ἀ.* zu 1, 52. — V. 29. Der Vater verläßt mich nie, weil ich immer nur seinen Willen thue, und daher meine Sache seine Sache ist.

V. 30—32. Christus hatte mit göttlicher Würde und Kraft die Beschuldigungen der pharisäischen Parthei zurückgewiesen. Einige empfängliche Gemüther hatten dadurch einen Eindruck von seiner Würde bekommen. Sie begannen das Höhere in ihm anzuerkennen. *Πιστις* bezeichnet hier den niedrigeren Grad des Anerkennens, wie 2, 24. u. ä. Allein es fehlt ihnen die innerliche tiefere Begründung. Der Glaube war keine rechte Lebenskraft. Dazu will sie nun der Erlöser hinführen. Die *ἀληθῶς μαθηται* werden geschildert 15, 4. Ihre Eigenschaft ist das *μενειν ἐν αὐτῷ*. — *Μενειν*, vgl. 15, 7. und zu 5, 38. Er verwirft nicht ihren schwachen Glauben, er macht nur aufmerksam, wie dieser geringe Anfang ein innerlicher Sauerteig werden müsse. Jene Treue gegen die schon erlangte Ueberzeugung werde aber auch erst dahin führen, wahrhaft das Wesen der göttlichen Wahrheit zu erkennen (Matth. 13, 12.); denn durch das Leben im Göttlichen wird erst das Göttliche erkennbar, und diese tiefere Erkenntniß werde dann Befreiung von der Herrschaft der Sünde herbeiführen (V. 36.). Da nämlich das Erkennen des Uebersinnlichen kein logisches Erkennen durch die urtheilende und schließende Ver-

standesthätigkeit ist, sondern eine höhere Art des Erkennens, ein Innewerden des Gemüthes, so kann ein solches Erkennen nicht seyn, ohne eine von dem Bösen im Innern erlösende Würksamkeit. Ganz parallel Joh. 17, 17., vgl. Jac. 1, 15. Gal. 1, 6. Höchst wahrscheinlich hatte Christus, indem er gerade diesen Ausdruck „frei machen" gebrauchte, eine Rüge der falschen Erwartungen einer politischen Befreiung durch den Messias im Auge.

V. 33. Es frägt sich, wer hier spreche. Daß die *πεπιστευκοτες* es seien, liegt am nächsten, und daß sie noch so irdisch antworten konnten, ist nicht unwahrscheinlich, wenn wir uns unter der *πιστις* nur den ersten Anfang einer Anerkennung Christi denken. Allein es scheint doch, als ob Jesus V. 37. u. 40. zu denselben Personen rede; daß nun aber diese *πεπιστευκοτες* plötzlich wieder auf die Seite der Gegner getreten seyn und ihn verfolgt haben sollten, ist gar nicht wahrscheinlich. Daher müssen wir wohl annehmen, daß aus dem Haufen der Umstehenden Andere, die sich durch jene Anrede Jesu für beleidigt hielten, das Wort ergriffen. Wenn wir diese Antwort recht fassen wollen, müssen wir uns in die politischen Zeitverhältnisse der Juden denken. Durch die makkabäischen Befreiungskriege war der religiös-politische Enthusiasmus der Juden sehr gesteigert worden, so daß sie sich aufs eifrigste den Anmaßungen der Römer in Bezug auf ihre Freiheit entgegensetzten. Eine zelotische Parthei unter ihnen erklärte es unbedingt für Sünde, einen andern Herrn anzuerkennen, als Gott. Darum konnten die Juden durch das, was Christus über ihre Knechtschaft sagte, so aufgebracht werden.

V. 34—36. Es ist hier bei der Erklärung zuerst auf die Lesart Rücksicht zu nehmen. Im cod. D., bei Clem. Alex. und einigen lat. codd. fehlen V. 34. die Worte *τῆς ἁμαρτιας*. Die schwerere Lesart ist allerdings die, welche recipirt ist, daher man sie nach dem Canon, daß die schwerere Lesart beizubehalten, aufnehmen müßte. Allein auf der andern Seite kann man sich sehr leicht erklären, wie diese Worte als Glossem in den Text kommen konnten; daher scheint es richtiger, sie zu entfernen. *Ἁμαρτια* das erstemal ist die actuelle Sünde, das zweitemal die habituelle. Der Sinn ist: „Wer sich der Reizung zur Sünde hingiebt, wer ihr nachgiebt, verliert immermehr die Herrschaft über sich, so daß er zuletzt gar nicht mehr den sündlichen Regungen widerstehen

kann, daß er eine Röthigung fühlt, ihnen zu gehorchen. So wie im Gegentheil, wer im Einzelnen gegen die sündlichen Regungen ankämpft, auch seiner ursprünglichen sittlichen Natur immermehr zur Kraft verhilft, daß sie sich immer mehr im Innern geltend macht." Vgl. meinen Comm. zum Briefe an die Römer, S. 226. zu Röm. 6, 16. In dem talm. Tr. Pirke Avoth, C. 4. §. 2. ist dies schön ausgedrückt: „Der Lohn einer Gesetzerfüllung ist eine neue Gesetzerfüllung, und der Lohn einer Uebertretung eine neue Uebertretung." Ist nun τῆς ἁμαρτιας im Text zu behalten, so müssen wir annehmen, daß Christus V. 35. das δοῦλος in einer andern Beziehung nimmt, nämlich „der Knecht in einer Familie," im Gegensatze zu υἱος, wie Matth. 21, 36. 37. Wendungen in den Gleichnissen Christi finden wir z. B. auch 10, 7. Ist aber τῆς ἁμαρτιας aus dem Text zu entfernen, so schließt sich dieser Satz besser an. „Wer ein Knecht der Sünde ist, ist auch ein Unfreier, ein Knecht in dem Haushalte des Reiches Gottes. Als solcher kann er von dem Herrn ausgestoßen werden, wenn er untreu ist. Der Sohn des Hauses bleibt immerdar darin. Macht euch dieser nun, der die oberste Gewalt in der Familie des Gottesreiches hat, frei (Gal. 5, 1.), so seid ihr als Freie darin, und könnt nicht mehr daraus ausgestoßen werden." Den Sinn, in welchem hier υἱος gebraucht ist, machen die Stellen Matth. 21, 36. 37. und Hebr. 2, 11. 12. klar. Bullinger: servus pro arbitrio domini eiicitur vel mutatur; ita mancipium peccati, tametsi ad tempus pietatem simulet et videatur habere Deum propitium, excluditur tamen suo tempore a consortio Dei et sanctorum; domus nempe consortium Dei et sanctorum adumbrat.

V. 37. Christus hat gezeigt, daß er mit Recht sie im geistigen Sinne Knechte nannte. Nun zeigt er, daß sie sich nicht auf ihre leibliche Abstammung von dem heiligen Patriarchen berufen könnten. Der verschwiegene Gegensatz zu σπερμα Ἀ. ist, wie aus V. 39. hervorgeht, τεκνα Ἀ. Die Widersetzlichkeit gegen die Lehre Christi ist der Grund, daß sie ihn sogar tödten wollen. Eine solche Gesinnung würde fern von ihnen seyn, wenn sie eine geistige Verwandtschaft mit Abrahams Gesinnung hätten, vergl. V. 39. 40. C. 7, 19. Χωρεῖν von χῶρος, locum facio, entweder alteri oder mihi, in diesem Falle gleich locum occupo,

daher „vordringen, metaphorisch: ins Innere dringen." Wäre dieses hier der Sinn, so müßte *εἰς* stehn. Die Verwechselung wäre wohl nicht unzulässig, nur kommt es überhaupt nicht im metaphorischen Sinne mit *εἰς* vor. So Chrys., Nonnus, welcher letztere: *οὐ γαρ ἐμος ποτε μῦθος ἐς ὑμετερην φρενα δυνει.* Eine abgeleitete Bedeutung ist „Ort finden, d. h. gedeihen, gut von Statten gehn," wie *προκοπτω;* doch diese Bedeutung scheint zu matt und vulgair zu seyn. Am besten möchte der Sinn seyn „Statt finden, d. i. metaphorisch: verstanden werden, aufgefaßt werden." So Beza, die Stelle aber, welche er aus Arist. für diese Bedeutung anführt, paßt nicht. So scheint es auch der Syrer genommen zu haben. Als Sachparallele vgl. 7, 19. Für den Ausdruck vgl. die Anm. zu 5, 38.

V. 38—40. *Ἃ ἠκουσατε* ist nach äußeren und auch nach inneren Gründen aus dem Text zu entfernen, denn der Gegensatz wird dadurch gemindert, und man kann leicht denken, daß man das *ἠκουσατε* an die Stelle setzte, weil man das *ἑωρακατε* unpassend fand. *Ποιεῖτε* ist Indicativ, wie V. 41. *Ἑωρακα* bezieht sich auf den fortdauernden Act der Offenbarung Gottes an Christum, vgl. 5, 19. 20. Ammonius: *ὥσπερ ἐγω οὐ μονον ἀπο τῆς οὐσιας, ἀλλα και ἀπο τ. ἀληθῶν μου λογων ἐμφαινω τον πατερα μου, οὕτω και ὑμεῖς ἀπο τ. πραγματων τ. ἑαυτῶν δεικνυετε πατερα.* Christus weist schon hier verstohlen auf das hin, was er V. 44. bestimmt sagt. Dies merken auch die Juden, sie denken sich, daß er etwas Schlimmes meine, und wiederholen daher noch einmal, daß Abraham ihr Vater sei. Vater ist hier so viel als Urheber. So wird stehend bei den Rabbinen Abraham genannt, nach Jes. 51, 2. (Pococke, porta Mosis. Opp. I. p. 58.). Christus verweist nun darauf, daß wir den Gesinnungen dessen, den wir als unsern Urheber ehren, auch im Leben folgen müssen; wir müssen eine geistige Verwandtschaft mit ihm haben. In *ἐποιησεν* steht der indicat. statt des coniunct., um jeden Zweifel auszuschließen, Marc. 14, 21. Apg. 22, 22. „er würde es nicht gethan haben." Ihr aber — sagt Christus — verrathet durch eure Gesinnungen mit einem ganz Andern eine Verwandtschaft. Melanchthon: magna Christi moderatio, adhuc parcit illis, ut non statim aperte patrem ipsorum diabolum esse dicat.

V. 41. 42. Die Juden verstehen, daß Christus von einer geistigen Verwandtschaft redet, merken wohl auch schon, daß er von einer Verwandtschaft mit dem bösen Geiste spricht, sie sagen daher: „Ist von einer geistigen Verwandtschaft die Rede, so ist Gott unser Urheber (Jes. 64, 16. 45, 9. 5 Mos. 32, 6.). Wir sind nicht Götzendiener, also nicht Bastarte, die viele Väter haben." Der ächte Cultus wurde gewöhnlich unter dem Bilde einer rechtmäßigen Ehe, der Götzendienst unter dem der Hurerei dargestellt. Sehr erklärend ist die Stelle Philo, de migr. Abr. p. 398. Fr.: *ἀθεος μεν ὁ ἀγονος, πολυθεος δε ὁ ἐκ πορνης, τυφλωττων περι τον ἀληθῆ πατερα, κ. δια τοῦτο, πολλους ἀνθ᾽ ἑνος γονεῖς αἰνιττομενος.* — Wie V. 19. schließt nun auch hier wieder Christus aus seiner Willensgemeinschaft mit dem Vater, daß die Juden eben durch die Verwerfung seiner Person bezeugen, daß sie keinen Sinn für den Vater haben und ihn nicht kennen, sonst würden sie sogleich in seiner Person die Verwandtschaft mit dem Vater ahnen. *Ἠγαπᾶτε* ist nicht „ihr würdet geliebt haben," sondern „ihr würdet lieben," s. Winer, S. 128.

V. 43. *Λαλια* und *λογος* sind sich entgegengesetzt, wie Würkung und Ursache. *Λαλια* ist bloß das Aeußerliche der Rede, die Sprache, Aussprache, Matth. 26, 73., wie sonst *φωνη*. *Λογος*, die Rede. Den Unterschied drückt der Aethiope richtig aus ቃል und ነገር, der Araber قول und كلام, weniger richtig der Kopte. *Ἀκουειν* „verstehn," wie öfters oben. „Warum erkennt ihr mich nicht schon an meiner Rede? Weil ihr vermöge eures ungöttlichen Sinnes und eures Mangels an Empfänglichkeit die Bedeutung der Lehre nicht versteht." Calvin treffend: priore membro stuporem eorum perstringit, altero praefractum doctrinae odium, postea v. 44. utriusque causam assignat. Dieses Nichtkönnen liegt in der eignen Schuld, C. 5, 44. Diese Unempfänglichkeit der Zuhörer für Christi Lehren war der größte Beweis, daß sie mit Gott in keiner Verwandtschaft standen. Melanchthon: nam qui veri sint Dei filii et domestici, non possunt paternae domus ignorare linguam. Schol.: *οὐ δυνασθε, ἡ γαρ προς το φαῦλον ῥοπη ἐκλυει τ. καρδιας τον τονον.*

V. 44. Vgl. die treffliche Abhandlung von Nitzsch über Joh. 8, 44. in der Berliner theol. Zeitschr., 3. Heft, S. 52 ff. — „Der, mit dem ihr geistig verwandt seid, das ist der Urquell alles Bösen, in dessen Gesinnung geht ihr willig ein." 1 Joh. 3, 10. Ammonius: *ἐν συντομῳ ὁ νοῦς τ. λογου τοῦτο σημαινει· εἰ και ἀσαφες ἐστι, πρεπωδεστερον ὁ διαβολος ὀνομαζοιτο ὑμῶν πατηρ. Θελειν*, emphatisch wie 7, 17. Origenes: *αὐταρκες γαρ εἰς το εἶναι τοῦ διαβολου υἱον το κἂν θελειν αὐτοῦ ποιεῖν τας ἐπιθυμιας.* — Es frägt sich nun, in welcher Beziehung Christus den Teufel *ἀνθρωποκτονος* nenne. Darüber giebt es zwei Hauptansichten. Die eine nimmt an, daß dabei an die Verführung der ersten Menschen gedacht sei, dann hätte *θανατος* die allgemeinere Bedeutung „geistiges und leibliches Uebel;" so Origenes, Chrysostomus, August., Luther, Calvin u. d. M.; die andere, daß nur eine Beziehung auf den Mord des Kain statt finde; so Kyrill, Döderlein, Nitzsch, Lücke. Die letztere Ansicht gründet sich besonders darauf, daß der Zusammenhang sie nöthig mache, weil Christus auf die ganze Idee der Verwandtschaft der Juden mit dem Satan, nur durch die Rüge ihres Strebens, ihn, den heiligen Lehrer Gottes, zu tödten, geführt worden sei. Dies ist der einzige positive Grund, der für diese Ansicht spricht, obwohl er auch dadurch wieder etwas geschwächt wird, daß Christus in dem unmittelbar Vorhergegangenen nicht von der Mordlust der Juden spricht, sondern von ihrem sündlichen Stumpfsinn fürs Göttliche. Es könnte außerdem noch angeführt werden, daß auch 1 Joh. 3, 12. der Mord Kains vom Teufel abgeleitet wird, allein, wie wir sehn werden, ist dort der Zusammenhang so, daß diese Stelle keine absolute Beweiskraft hat. Dazu kommt, daß ebendaselbst V. 15. auch überhaupt der Haß Anthropoktonie genannt wird. Außerdem kann man sich für die erstgenannte Ansicht von der Stelle darauf berufen, daß Weish. Sal. 2, 24. auch der *θανατος* der ersten Menschen auf den Teufel zurückgeführt wird. Insbesondere aber möchte für diese Auffassung entscheiden: 1) daß eine Beziehung auf die erste Verführung der Menschen durch den abgefallenen Geist näher liegt als die auf Kain, da jene That des Teufels die hauptsächlichste war, von der alle anderen nur Folgen sind; 2) daß die Stelle 1 Joh. 3, 8. sehr parallel ist: *ὁ ποιῶν τ.*

ἁμαρτιαν, ἐκ του̃ διαβολου ἐστιν· ὁτι ἀπ' ἀρχη̃ς ὁ διαβολος ἁμαρτανει; 3) daß Christus nachher ganz allgemein das ψευ̃δος als das Laster des διαβολος nennt. Endlich möchte es auch nicht unpassend seyn, hier an eine genaue Parallele aus dem Appendix des Sohar, aus dem Sohar Chadasch, zu erinnern f. 27, 3., wo die Bösen, Gottlosen genannt werden: בְּנוֹי דְּנָחָשׁ הַקַּדְמֹנִי דְּקָטִיל לְאָדָם וּלְכָל־בְּרִיָּן דְּאָתְיָין מִנֵּיהּ „die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle die von ihm herkommen, getödtet hat." — Am allerbesten scheint es, beide Erklärungsweisen in Verbindung zu setzen, wie dies schon Euthym. gethan hat, und diese Stelle nach Analogie von 1 Joh. 3, 8 ff. zu erklären. Dort sagt der Apostel zuerst: „daß jeder Sünder, der das göttliche Licht haßt, in einer geistigen Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste stehe, indem dieser vom ersten Anfange der Menschengeschichte an sich als den Feind des Lichtes, d. i. der Heiligkeit, zeigt. Ein besonderes Zeichen des Sündendienstes ist die lieblose Gesinnung gegen die Mitbrüder, besonders die Feindseligkeit gegen die, welche das göttliche Licht in ihrem Leben offenbaren. Eine solche Feindschaft gegen den Bruder, welcher göttlich gesinnt war, zeigte schon Kain. Dieser stand also ganz besonders in Verbindung mit dem Satan." So will hier Christus sagen: „Euer fleischlicher, hochmüthiger Sinn verhindert euch, meine Lehre aufzufassen, ja ihr verfolget mich deswegen sogar. Dieses bezeuget eure Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste, euer Inneres hat Lust daran in dessen Begierden einzugehn. Er hat von Anfang an Verderben gestiftet, und hat sich immer als Feind der heiligen Wahrheit gezeigt, deshalb auch gegen die, welche sie offenbarten, wie zuerst Abel; denn er selbst erzeugt nur Lüge und Sünde. Und so ist der Grund, warum ihr mir nicht glaubt, warum ihr meine Lehre und mich selbst hasset, eben der, daß auch ihr eine Lehre sucht, welche mit eurer sündlichen Gesinnung übereinstimmt, und eben deshalb Lüge seyn müßte." Wenn demnach der Teufel, weil er überhaupt ein Lichthasser ist, und deshalb die Wahrheit an sich und auch die Menschen, die sie offenbaren, zu verderben sucht, Menschenmörder heißt, so kann Christus seine Feinde so nennen, insofern sie ihn selbst eben aus Haß gegen das Licht so verfolgten (vgl. V. 46.), und eben deshalb auch seine Lehre verwarfen. Nehmen

wir das *ἀνθρωποκτ.* so umfassend (wie dies auch Theod. Herakl. in catena patr. thut), so schließt sich der Schluß von V. 44. und auch V. 45. genau an. — *Ἀπ' ἀρχῆς* ist demnach zu nehmen, wie 1 Joh. 3, 8., „vom ersten Anfange der Menschengeschichte an," vergl. *ἀπ' ἀρχῆς κτισεως*, Marc. 10, 6. Sir. 16, 26. Gegen den manichäischen Mißverstand des Wortes spricht gut Beza zu dieser Stelle. — *Ἑστηκεν.* Nach der Vulg., welche es im Prät. stetit übersetzt, nehmen es die meisten Ausleger als Prät. Dann wäre diese Stelle ein locus probans für die Lehre vom Abfall des Teufels. Allein das Prät. *ἑστηκα*, welches bei den Classikern immer die Bedeutung des Präsens hat, kommt auch im N. T. immer in der Bedeutung des Präsens vor. Nur an zwei Stellen könnte dies zweifelhaft seyn, Röm. 5, 2. und 1 Kor. 15, 1., indeß ist auch dort die Bedeutung des Präsens sicher beizubehalten. Die griechischen Erklärer erkennen dieses an, Origenes, Theophyl., Euthym., und wahrscheinlich auch Chrysostomus. So auch der Syrer: ܩܳܐܶܡ ܠܳܐ ܗܘܳܐ, der Aethiope u. A. Wenngleich daher die Lehre, daß der Teufel nicht ein böses Urprincip, sondern nur ein gefallener Engel ist, in andern Stellen, wie Judä 6., ihre Begründung findet, so ist doch hier nur im Allgemeinen von dem Charakter des Teufels die Rede, zufolge dessen er nicht beharrt in dem was wahr und heilig ist. Euthym.: *οὐκ ἐμμενει, τουτεστιν, ἐν τ. ὀρθῷ βιῳ οὐκ ἀναπαυεται, ἀλλα μισεῖ τ. τοιαυτην πολιτειαν.* Diese Erklärung wird durch das Folgende bestätigt. Christus giebt den Grund an, warum der gefallene Engel keinen Anhaltungspunkt in dem Guten finden könne, eben deshalb, weil er in seinem innern Sinn von dem Guten und Wahren entfremdet ist. Wäre nun in dem Vorhergegangenen von dem Abfalle des Teufels die Rede, so würde Christus hier gleichsam die Nothwendigkeit des Abfalls aussprechen. Vielmehr ist der Sinn dieser, wie ihn zum Theil Origenes zu dieser Stelle andeutet: „Jener gefallene Geist hat noch das unverläugbare Eigenthum, daß er *λογικος* ist. Hörte er auf ein intelligent-sittliches Wesen zu seyn, so wäre er ein physisches, er wäre dann nicht mehr böse, sondern ein Uebel. Da nun aber jedes intelligent-ethische Wesen nur seine Bestimmung hat, wenn es in der Heiligkeit, in Gott, lebt, welches

Leben in Gott daher auch nach der Schrift die Wahrheit heißt, d. i. das was allein mit der menschlichen Natur übereinstimmt, so findet auch unbewußt in jenem bösen Wesen ein Streben statt, nach der Befriedigung der Bestimmung seiner Natur, also ein Streben nach jener Seligkeit, die eigentlich nur im Leben mit Gott zu finden ist. Es will einen Anhaltungspunkt in der Wahrheit suchen. Aber es findet keinen, weil in seinem Innern nichts Verwandtes ist, durch das es der Wahrheit sich anschließen könnte. Eben in diesem Kampfe des Strebens nach seiner Bestimmung mit den diesem Streben ganz entgegenstehenden Neigungen besteht seine Unseligkeit." — Bei dem *ψεῦδος* ist wieder auf den eigenthümlichen johanneischen Gegensatz von *ἀληθεια* und *ψεῦδος* Rücksicht zu nehmen. *Ψεῦδος*, das was dem Wesen der Sache nicht entspricht; in Beziehung auf den Menschen gebraucht, das was dem Wesen der menschlichen Natur entgegen ist, das Ungöttliche, welches auch das Unwahre ist. Die ungöttliche Gesinnung jenes gefallenen Geistes läßt ihn nicht das wahre Lebensgesetz endlicher Geister erkennen, welches ist Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Gemeinschaft mit Gott; er stellt den Eigenwillen, die Selbstsucht als die Lebensnorm auf. Das ist seine Lüge. *Τα ἴδια*, das was seinen eigenthümlichen Charakter ausmacht. Das Pron. *αὐτοῦ* bezieht sich wahrscheinlich auf das in dem concreten *ψευστης* enthaltene abstr. *ψεῦδος*.

V. 46. 47. Insofern die Juden ebenfalls innerlich der *ἀληθεια* entfremdet waren, verwarfen nun auch sie die Offenbarung derselben in Christo. Christus begnügt sich nicht bloß, auf die Offenbarung jener göttlichen *ἀληθεια* in seiner Lehre zu verweisen, sie offenbart sich auch in seinem Leben. Daher fragt er, ob nicht auch in seinem Leben der Ausdruck einer heiligen Uebereinstimmung mit Gott offenbar worden sei? „Aber" — setzt er V. 47. hinzu — „eben deshalb glaubt ihr nicht, weil euch selbst der göttliche Sinn fehlt, um meine heilige Lehre und meine heilige Erscheinung zu verstehen." Ammonius: *δεικνυσι δε, ὁτι οὐ δια τοῦτο οὐκ ἐπιστευον αὐτῷ, ὁτι ὡς ἀντιθεῳ προςεῖχον, ἀλλ' ὁτι και ἀλλοτριοι ἦσαν τοῦ θεοῦ.* — Andere, wie Bengel, Kypke, Lücke, nehmen *ἁμαρτια* in der mehr griechischen Bedeutung „Irrthum." Bei dieser Erklärung fällt der Zusammenhang mehr ins Auge. Sie ist aber auch dem Wesen

nach von der andern nicht verschieden, sobald wir nur die neutestamentliche Ansicht vom religiös-sittlichen Irrthum berücksichtigen, daß nämlich derselbe eben so wie die Erkenntniß der Wahrheit von der Gesinnung abhängig gemacht wird. Gegen diese Auffassung des ἁμαρτια ist dies, daß es, ungeachtet es so oft vorkommt, doch im Hellenistischen, nie jene Bedeutung hat; vergl. indeß den Gebrauch von ἀδικια C. 7, 18. Was aber die Unsündlichkeit Christi betrifft, so liegt diese auch in C. 5, 30. und 8, 29.

V. 48—50. Die Juden, betroffen, aber nicht gedemüthigt, entgegnen der ersten Rüge Jesu Schmähworte. Δαιμ. ἐχειν, s. C. 7, 20. Die Schmähung Christi als Samariter erklären die alten Interpr. daher, weil die Samariter das Gesetz nicht hielten. Die Neuern erklären es daher, weil überhaupt die Samariter verachtet waren, wie es Tr. Jevamoth, f. 47. im Talm. heißt: „Du bist ein Kuthäer (Samariter), und ein Kuthäer darf nicht Zeuge seyn." Indeß möchte doch jene Vergleichung, an welche die Alten denken, nicht unpassend seyn, denn es wurde das Schmähwort doch wohl nur bei gewissen Anlässen gebraucht. Dann ist am wahrscheinlichsten, daß es ziemlich gleich dem späteren מִין oder אֶפִּיקוּרוֹס der Juden ist, „Ketzer oder Epikuräer," welches bei ihnen eine starke Schmähung eines solchen ist, der von ihren religiösen Ansichten abweicht, gleich unserm Atheist. Καλῶς, wie 4, 17. — Jesus antwortet mit ernster Würde, er sei nicht wahnsinnig; mit klarem Bewußtseyn sei sein ganzes Leben dem heiligen Zwecke geweiht, seinen Vater zu verherrlichen, während sie, in blinder Wuth, ihn und in ihm den Vater schmäheten. Seine Sache sei es nicht, deshalb mit ihnen zu rechten, das werde aber der thun, den sie in ihm geschmäht hätten.

V. 51. Dieser Ausspruch kommt etwas abgebrochen und zusammenhangslos. Wahrscheinlich hat Johannes Einiges von der Rede ausgelassen; oder man müßte annehmen, daß sich Christus mit diesen Worten wieder zu den Bessergesinnten wende. Einen gewissen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden könnte man doch wohl wahrnehmen, nämlich den: „Mein Vater wird meine Ehre suchen. Und ich habe jetzt schon die göttliche Macht, Jedem, der an mich glaubt, das ewige Leben mitzutheilen." Das τηρεῖν τ. λογον, τ. ἐντολην, was bei Johannes so oft vorkommt,

bezeichnet nicht gerade das Ausüben in seinem ganzen Umfange, sondern gewöhnlich das Aufnehmen des Gebots in unsern Willen, den Gehorsam des Herzens darunter, womit der Gegensatz gegen eine bloß äußerliche Anerkennung des Verstandes gesetzt ist. Aus jener innerlichen Aneignung eines Gebots, der Aufnahme in unsere Neigungen, geht alsdann die äußerliche Befolgung hervor (vgl. insbesondere C. 17, 6.). Daher übersetzt die LXX. Sprüchw. 15, 32. das שׁוֹמֵעַ מוּסָר, ὁ τηρῶν τους ἐλεγχους, „wer die Rüge zu Herzen nimmt." Christus will also sagen: „Wer sich innerlich meine Lehre aneignet, nimmt dadurch das Element eines höheren, unvergänglichen Daseyns in sich auf." Ueber den Sinn des „Nichtsterbens" s. zu 6, 50. *Θεωρεῖν θαν.*, nachher *γευεσθαι*; die verba sensuum stehen im Hebr. promiscue, um den Begriff des „Erfahrens" auszudrücken (Vorst, philolog. sacra, II. p. 275.).

V. 52. 53. Melanchthon: ad invidiam Christo coram plebe movendam iterum Abrahae et prophetarum mentionem faciunt, quasi dicta Christi talia sint, quae Abrahae repugnent. *Τις* hat den Nebenbegriff von etwas Großem, gleich *ποῖος*, Viger, S. 731.

V. 54. 55. Jesus geht wieder auf jenen Hauptbeweis seiner göttlichen Sendung zurück, daß seine Erscheinung in der tiefsten, in sich unansehnlichen, nur durch den Vater verherrlichten, Demuth ist. „Ich — spricht er — kann ihn mit Recht meinen Vater nennen, denn ich kenne ihn, und zwar kenne ich ihn auf die Weise, wie man allein Gott wahrhaft kennen kann, indem ich seinen Willen in mein Inneres aufgenommen habe (vgl. 7, 17. 15, 10.). Und so wie ihr eine innere Unwahrheit redet, wenn ihr, die ihr innerlich in keiner Gemeinschaft mit Gott steht, von einem Kennen Gottes sprechet: so würde ich unwahr seyn, wenn ich, bei dem diese Gemeinschaft auf das vollkommenste statt findet, sagte, ich kenne ihn nicht." — Zwischen *π. ἡμῶν* und *ὑμῶν* sind die Auctoritäten schwankend.

V. 56. Den Uebergang giebt Euthym. richtig an: *εἶτα κατασκευαζει και ὁτι μειζων εστι τοῦ Ἀβρααμ.* Der Erlöser läßt sich nicht darauf ein, zu beweisen, daß er mehr von sich aussagen könne als Abraham. Er thut dieses nur durch die Behauptung dar, daß Abraham selbst auf seine Erscheinung sich ge-

freut habe. So macht er die stumpfsinnigen Zuhörer darauf aufmerksam, daß doch mehr in seiner Person seyn müsse, als ihr Stumpfsinn erkennt. — *Ἀγαλλιᾶσθαι*, sonst mit *ὅτι* construirt (Matth. 5, 12. Luc. 1, 47.), hier mit *ἵνα*, entweder indem es prägnanterweise den Begriff des Wünschens in sich schließt, das seine Erfüllung findet, oder indem *ἵνα* überhaupt das Ziel der Freude angiebt, „um sehen zu können." *Ἵνα* mit dem Conj. nach Präter. bezeichnet die gewisse Folge, s. Winer Neutest. Gramm., 2. A. S. 123., also: „er freute sich, daß er sehn würde, sehn sollte." *Ἡ ἡμέρα τινος*, das Zeitalter Jemandes, nach hebr. Sprachgebrauch (Matth. 24, 37.), besonders von der Zeit des Messias gebraucht, Luc. 17, 22. Bei den Rabbinen ist stehende Formel יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ. Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese Freude Abrahams selbst in einem prophetischen Hinblicke auf etwas Zukünftiges statt fand. Dieses Zukünftige ist das *ἰδεῖν*. Und es frägt sich nur, ob dieses *ἰδεῖν*, ob also der Gegenstand der Freude Abrahams, selbst nur eine zweite prophetische Anschauung ist, oder ob das würkliche Theilnehmen, Erfahren, der Gegenstand der Freude ist. Im ersten Falle müßte man annehmen, Abraham habe die Verheißung empfangen, er werde in einer späteren prophetischen Anschauung die messianische Zeit schauen, habe damals schon über diese Aussicht gejauchzt, und nachher sich noch gefreut, als er würklich der verheißenen großen prophetischen Anschauung theilhaftig wurde. Allein diese Erklärung ist unwahrscheinlich: 1) da wir nichts im Pentateuch finden, was uns auf eine solche Verheißung einer spätern messianischen prophetischen Anschauung hinleitete; 2) da aus der Vergleichung von Matth. 13, 17. Luc. 10, 24. hervorgeht, daß nicht die prophetische Anschauung der messianischen Zukunft an sich für etwas so Bedeutendes gehalten wurde, sondern nur die Erfüllung jener prophetischen Ahnungen. Daher werden wir *ἰδεῖν* beide Male auf das Erfahren, Theilhaben beziehn, nach dem hebr. Sprachgebrauch, den wir in der Anmerkung zu V. 51. und zu C. 3, 3. angaben. „Abraham freute sich, daß er die Realisation seiner messianischen Ahnungen sehen, daß er die empfangenen Weissagungen in Erfüllung gehen sehn würde." Wird nun im Folgenden gesagt, daß er diese messianische Zeit würklich gesehn, erfahren habe: so weiset dieses offenbar auf eine Theilnahme hin,

welche jener Urvater Israels noch jetzt an der Entwickelung der Theokratie nehmen konnte, zu der er den Grund gelegt hatte. Es ist auffallend, daß diese so einfache und so nothwendig im Text (namentlich bei Vergleichung von Matth. 13, 17.) gegründete Erklärung fast von keinem der älteren Ausleger aufgestellt worden ist. Sie nehmen meistens *ἀγαλλ.* in der Bedeutung „sich sehnen," und meinen, daß das zweite *εἶδε* sich auf eine Anschauung im Glauben oder in Vorbildern beziehe, welche dem Abraham Christum lebendig vorgeführt hätten. So Origenes, Chrys., Theoph., Euthym., August., Erasmus, Calvin (welcher allein Bedenklichkeiten gegen diese Auffassung äußert), Beza, Grotius, Bengel, Semler u. A. Zuerst spricht dagegen sehr gut Maldonat: cum dicit *vidit,* haud dubium, quin eo modo vidisse dicat, quo videre dixerat tantopere concupivisse. Non autem concupiverat sola videre fide, quia antequam fidem haberet, cum nullam de Christo notitiam haberet, diem eius videre concupiscere non poterat; postquam habuit, concupiscebat quidem, at non sola fide, *quia fide iam Christi diem videbat.* — Vidit ergo diem Christi re ipsa, quemadmodum et ille et patres omnes videre concupierant. Quis enim dubitet, Abraham et caeteros patres, qui cum eo erant, sive ex revelatione, quam in hac vita habuissent, sive ex revelatione, quam tunc, cum Christus venit, habuerint de eius adventu, non ignorasse Christum venisse, etiam antequam ad eos post mortem veniret. Allerdings leitet auch die Erzählung Matth. 17, 4. darauf, eine Theilnahme der großen Männer des Alten Bundes an dem Erlösungswerke Christi anzunehmen. — Außerdem wurde sodann die von uns gegebene Erklärung vertheidigt von Lampe, Mosheim, Kuinoel, Lücke. — Das *ὁ πατηρ ὑμ.* vor Abraham, setzt Christus absichtlich hinzu, um anzudeuten, wie sehr sie, die sie Christum verwarfen, sich von ihrem Vater unterscheiden, der über seine zukünftige Erscheinung jauchzte.

V. 57. In dieser Frage spricht derselbe träge, fleischliche Uebermuth aus den Juden, den wir schon früher bemerkten (V. 25.). Sie merken wohl, daß Christus von etwas Tieferem redet, sie wollen sich aber nicht die Mühe geben, tiefer darein einzudringen, und begnügen sich daher mit kaltem Hohne. Sie

verdrehen die Worte, als hätte Christus von einem irdischen Zusammenleben mit Abraham geredet. Funfzig Jahre war, nach Josephus, bei den Juden die Zeit des vollendeten Mannesalters, weswegen die Leviten nicht länger, als bis zum funfzigsten Jahre dienten. Sie wollen also sagen: „Du, der du noch kein volles halbes Jahrhundert hast, willst Abraham gesehen haben?"

V. 58. Christus knüpft auch hier an ihren Mißverstand an. Sie meinen, Christus sei nicht alt genug, um von einem Zusammenleben mit Abraham zu sprechen; nun versichert Christus, daß er wohl mit allem Recht davon reden könnte. Das Verständniß der Stelle kann nicht schwierig seyn, wenn man sich von dogmatischen Vorurtheilen fern hält. Der Ausdruck *ἐγω εἰμι* ist, nach dem hebr. Sprachgebrauch (s. zu 4, 26.) zu verstehn: „Ich bin es, ich bin, der ich bin." Das Präs. zeigt das bis dahin und bis in alle Zukunft Continuirende an. Jer. 1, 5. *προ τοῦ με πλασαι σε ἐν κοιλιᾳ, ἐπισταμαι σε,* wo im Hebr. יְדַעְתִּיךָ. *Γενεσθαι* und *εἶναι* bezeichnen auch hier, wie wenn der Evangelist vom Täufer und vom Erlöser (C. 1, 6.) redet, den Gegensatz des menschlichen, von der Zeit beschränkten und des ewigen Daseyns. Ps. 90, 2. *πριν τα ὀρη γενηθῆναι, συ εἶ.* Daher ist es falsch, wenn Bornem. in Rosenm. exeg. Rep. II. 264. *γενομενος εἰμι* statt *ἐγενομην* supplirt. Also: „Ehe Abraham existirte, bin ich meinem höheren Seyn nach, auf außerzeitliche Weise, der, der ich bin." Die andere, neben dieser, gangbare Erklärung ist die, welche zuerst der Socinianer Crell gab, dann Grotius, Paulus (s. dagegen Storr, Opusc. III. 247 ff.). Das Seyn sei hier das ideale Seyn in der göttlichen Vorherbestimmung Christi als des Messias. (Aehnlicherweise wird das, was Micha 5, 1. von der ewigen Geburt des Messias gesagt ist, von Glassius, Tarnov u. A. von der idealen Vorherbestimmung verstanden). „Ehe Abraham war, bin ich in dem göttlichen Weltplan als Messias bestimmt gewesen." Diese Erklärung, obwohl an sich nicht ganz unzulässig (vgl. Anm. zu 17, 5.), paßt schon deswegen nicht, weil Christus ja durch das *ἀμην ἀμην* anzeigt, daß er in der Verdrehung der Juden etwas Wahres nachweisen, daß er also eben wie sie von seiner nicht bloß prophetischen, sondern realen Existenz sprechen will. Man vergleiche Joh. 6, 51., wo Christus von dem geistigen Genusse seines

im Tode geopferten Fleisches redete. Als aber die Juden in höhnendem Mißverständniß von dem Genießen seines würklichen Fleisches sprechen, schließt Christus V. 53. durch das ἀμην ἀμην den Ausspruch an, daß in einem gewissen Sinne auch von dem Genießen seiner irdischen menschlichen Erscheinung die Rede seyn könne. S. die Anmerkung zu jener Stelle. Ueberdies deutet schon der johanneische Gegensatz von γενεσθαι und εἶναι auf eine würkliche Existenz hin. — Charakteristisch für die Methode der socinianischen Exegese ist die Erklärung des Faustus Socinus von dieser Stelle: „antequam Abraham fiat Abraham, i. e. pater multarum gentium, sive Messias." — Sachparallelen zu dieser Stelle sind 6, 62. und 17, 5., wo der Erlöser ebenfalls von seiner vormenschlichen Existenz redet. —

V. 59. Wenn Christus sich verbarg, und dann, als das Getümmel sich verloren hatte, aus dem Tempel ging, so fällt das nachfolgende διελθων δια μεσου αὐτῶν auf, welches überdies so schleppend dasteht. Wenn es ächt ist, so müßte man an ein wunderbares Durchgehn durch sie denken, bei dem eine höhere Hand ihre Hand lähmte, so daß eben hierin das ἐκρυβη bestände. Dies wäre indeß sehr dunkel gesprochen. Da nun überdies cod. B., der Syrer, Armenier, andere Uebersetzer und einige Väter diese Worte auslassen, da einige verschiedene Lesarten in den Worten vorkommen, und da man sich leicht erklären kann, wie sie als interpretirendes Glossem (nach Luc. 4, 30.) in den Text eindringen konnten, so hat Griesb. sie mit Recht daraus entfernt.

Capitel IX.

V. 1. Höchst wahrscheinlich schließt diese Begebenheit sich an das Vorhergehende genau an. *Παραγειν* heißt „weggehn" und „vorübergehn." Hier das erstere, wie auch das Glossem V. 59. des vorigen Capitels es auffaßt. Indem Christus aus dem Tempel herauskam, sah er einen bettelnden Blinden, denn am Tempel pflegten sich Kranke und Krüppel zu versammeln (Apg. 3, 2.). Blinde sind wohl im Orient besonders häufig, s. Winer, Reallexicon u. d. W. Aus V. 14. sehen wir, daß

es

es Sabbath war; auch dies dient dazu, den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Capitel zu erweisen, indem Jesus gerade am Sabbath am besten im Tempel lehren konnte. — Vergl. über die folgende Erzählung der Heilung des Blindgeborenen, Zorn, Opuscula sacra, T. I. p. 552 seqq.

V. 2. Die Jünger kannten den Menschen wahrscheinlich als Einen, der von jeher blind gewesen, wie auch Andere ihn als solchen kannten (V. 8.). Ihr Meister hatte selbst einigemale die Leiden mancher Kranken in einem Zusammenhange mit dem sittlichen Verderben derselben betrachtet (C. 5, 14.). So fällt ihnen die Frage ein, was nun wohl bei diesem Elenden für ein Zusammenhang zwischen seinem Uebel und der sittlichen Weltordnung sei. Sie denken zuerst daran, ob seine Aeltern durch Versündigung dieses Uebel über ihn gebracht hätten. Nach den pädagogischen Absichten Gottes hatte in der Zeit des Alten Bundes auf eine auch dem sinnlichen Menschen augenfällige Weise die Abscheulichkeit der Sünde und der Ernst der göttlichen Heiligkeit offenbart werden sollen. Daher hatte Gott auch in den Schicksalen der Theokraten des A. B. ein stetes Wechselverhältniß von Gottesfurcht und Wohlbefinden auf der einen, und von Unheiligkeit und Elend auf der andern Seite eintreten lassen, so jedoch, daß erst der Ausgang das Urtheil sprach. Auch hatte er die Folgen der Sünde wie der Heiligkeit noch auf das äußere Wehe und Wohl der Nachkommen fortwürken lassen, wenngleich damit kein Forterben der Schuld statt fand (vgl. Ezech. 18, 20. und Plutarch de sera numinis vindicta, welcher in dieser sehr merkwürdigen Abhandlung zeigt, daß auch sonst in der Weltregierung die Spuren einer auf die Nachkommen fortwürkenden Nemesis unverkennbar seien). Die μαθηταὶ denken daher zunächst daran, ob auch in diesem Falle die Versündigung der Aeltern auf das Schicksal des Abkömmlings einen Einfluß gehabt habe. Wie können sie aber meinen, daß seine eigenen Sünden ihm das Blindgeborenseyn zugezogen haben? Man denkt entweder daran, daß die Jünger an eine frühere Existenz der Seele glaubten, in der sich Einige versündigt hätten, oder daß sie die abenteuerliche Meinung der Rabbinen hegten, die Kinder könnten im Mutterleibe sündigen. Indessen da der Glaube an die Seelenwanderung sich doch wohl nur bei den gelehrten Juden fand, und man auch nicht mit

Sicherheit annehmen kann, daß die abenteuerlichen Grübeleien einzelner Rabbinen schon zu Jesu Zeit Volksmeinung gewesen seien, so dürfte doch wohl die Ansicht einfacher seyn, daß die Jünger die frühe Blindheit als anticipirende Strafe für die spätere sündliche Lebensrichtung des Blinden ansahn.

V. 3. Die Antwort Jesu offenbart ebenfalls einen Zusammenhang dieses Uebels mit der sittlichen Weltordnung, aber einen ganz andern. Es liegt der allgemeine Gedanke darin: „Irdisches Uebel ist in vielen Fällen Bildungsmittel, Erziehungsmittel in der Hand der Vorsehung." Die *ἐργα τ. θεοῦ* sind die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes. Hier offenbart sich nun dieselbe in der leiblichen Hülfe, durch welche der Blinde selbst und Andere auf das geistige Heil in Christo aufmerksam gemacht werden. Das *ἀλλ'* ist elliptisch, *ἐγενετο τοῦτο*. Chrysostomus: *τι οὖν χωρις τῆς τουτου κολασεως οὐκ ἐνῆν φανῆναι τ. θεοῦ τ. δοξαν; μαλιστα μεν οὖν τοῦτο εἰρηται· ἐνῆν γαρ, ἀλλα και ἐν τουτῳ ἱνα φανερωθῇ. Τι οὖν φησιν, ἠδικηθη δια την τ. θεοῦ δοξαν; εἰπε μοι, ποιαν ἀδικιαν; εἰ γαρ μηδ' ὁλως αὐτον παραγαγεῖν ἐβουλετο· ἐγω δε και εὐεργετεῖσθαι αὐτον φημι ἀπο τ. πηρωσεως· τους γαρ ἐνδον ἀνεβλεψεν ὀφθαλμους.*

V. 4. 5. Wir sehen, wie in den drei letzten Lebensjahren des Erlösers ihn oftmals mitten in seinem Würken der Gedanke seines nicht fernen schmerzvollen Hintritts überrascht, und seiner Rede eine wehmüthige Wendung giebt (Joh. 4, 35, 38. 6, 62. 12, 35. Matth. 20, 22.). So auch hier. *Ἡμερα* und *νυξ* nicht eigentlich geradezu Bezeichnung des *ὁ βιος οὗτος* und *ὁ μελλων καιρος*, wie die Alten erklären, sondern der *εὐκαιρια* und *ἀκαιρια*, wie Melanchthon, Calvin u. A. Ps. 104, 22. Mittelbar bezeichnet dann dies allerdings den obigen Gegensatz. Im talm. Tr. Pirke Aboth, C. 2, 15. heißt es ähnlich: „R. Tarphon sagt: Der Tag ist kurz, der Arbeit ist viel, der Arbeiter wenige, der Lohn groß, der Hausherr drängend." — Sehr bedeutende codd., B D L, und alte Uebersetzer lesen *ἡμᾶς* statt *ἐμε*, allein *ἐμε* ist hier ganz erforderlich; es läßt sich denken, wie jenes in den Text kam, um mit dem *οὐδεις* eine Uebereinstimmung hervorzubringen. — *Φῶς*, die bildliche Bezeichnung des Segens und Wohlthuns. Christus will sagen: „Ununterbrochen Segen

zu stiften, ist meine Bestimmung, darum darf ich nicht einen Augenblick vorübergehn lassen."

V. 6. 7. *Σιλωαμ*, שִׁילֹחַ, Jes. 8, 6., eine Quelle — und zwar die einzige in Jerusalem — welche im Südwesten der Stadt aus einem Kalkfelsen des Berges Zion entspringt, sich in zwei Bäche theilt, und dann zwei Teiche bildet. Johannes fügt nun die Etymologie des Wortes bei, *ὁ ἀπεσταλμενος*. Diese Erklärung des Wortes ist ungrammatisch und unkritisch. Das Hebr. ist eine Infinitivform und nicht die des Part. Pass., und das Wort שָׁלַח im Namen der Quelle hat wahrscheinlich nicht die Bedeutung „senden," sondern „ausströmen, ausgießen:" effusio aquarum. Es scheint aber die johanneische Erklärung herzurühren aus einer typischen Beziehung auf Christum, welche der Heilquelle gegeben wurde. Von solchen typischen, gekünstelten Anspielungen haben wir sonst bei Johannes kein Beispiel. Daher wird der Verdacht erregt, daß jener Zusatz von der Hand eines allegorisirenden Griechen herrühren möge. Daß er dem Geschmacke jener Zeit entspreche, zeigen die noch mehr ausspinnenden Allegorisirungen des Namens bei Kyrill, Apollin. u. A. — Es frägt sich nun, wie die Zuhülfenahme äußerer Mittel bei dieser Heilung anzusehn sei. Dieselbe findet sich auch 2 Kg. 4, 41. Jes. 38, 21. Marc. 7, 33. Der Speichel hat eine gewisse Heilkraft, besonders für Augenleiden (Plinius, Hist. N. 28, 7. Serenus Sammonicus, Carmen de medicina, c. 13. v. 225.: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno. So auch in der Geschichte von der Blindenheilung des Kaiser Vespasian, s. Sueton, vita Vesp. c. 7., Tacitus, Hist. 4, 81., auch nach den Rabb.; s. Lightf. zu dieser Stelle). Auch der Quell Siloa soll eine gewisse Heilkraft gehabt haben (Schöttgen zu dieser Stelle). Daß aber dadurch allein der Blinde nicht geheilt werden konnte, sieht auch Paulus ein, der dieses Wunder natürlich erklären will. Wollte man also einen physischen Einfluß jener Mittel annehmen, so könnte man nur sagen, daß sie die Träger (Conductoren; s. Passavant, über den Lebensmagnetismus) der übernatürlichen Würkungen Christi gewesen seien. Die Alten, Chrysostomus, Melanchthon, Calvin, nehmen bei der Anwendung dieser äußern Mittel nur einen ethischen Endzweck Christi an, daß er

nämlich den Glauben des Blinden auf die Probe stellen wollte, der mit dem Vertrauen, daß eine so unscheinbare Handlung, wie die Bestreichung seiner Augen, einen Erfolg haben würde, durch die Stadt hin den weiten Weg bis zum Quell Siloa gehen mußte. Eher würde man indeß einen pädagogisch-ethischen Zweck Christi voraussetzen können, daß er nämlich, um dem schwachen Glauben zu Hülfe zu kommen, auch gewisse natürliche Operationen nicht verschmähte, an denen der noch nicht gestählte Glaube eine Haltung hatte.

V. 8—12. Diese Leute wurden wohl erst einen oder einige Tage später darauf aufmerksam; dies scheint auch aus der Ausdrucksweise des Evangelisten V. 14. hervorzugehn. — Der Mann erzählt einfach, was er erfahren hat. — Es frägt sich, ob diese Leute schon deshalb nach Jesu fragten, um ihn zu greifen, und ob sie in derselben feindseligen Gesinnung den Blinden zu den Pharisäern führten (diese bedeuten hier das Synedrium, s. zu Joh. 1, 19.), um Jesum des Sabbathbruchs anzuklagen. Vielleicht im Gegentheil — um die Pharisäer auf dieses Wunderzeichen aufmerksam zu machen. Jene aber, da sie die Thatsache nicht abstreiten können, greifen zuerst, wie es solcher Leute Art ist, einen Nebenumstand auf, um Jesu etwas anzuhaben.

V. 13—15. *Ἦν δε,* in der Bedeutung des Plusquamp.; die Formel ist nachholend, wie 7, 2.; C. 11, 2. dient sie zu einer Prolepsis. Das *παλιν οὖν κτλ.* deutet darauf, daß die Leute bloß erzählt hatten, wie wunderbar der Blinde geheilt worden, aber nicht eigentlich eine Anklage gegen Jesum vorgebracht.

V. 16. Jene Heilung war für ein augenfälliges, göttliches Wunderzeichen ausgegeben worden. Die Pharisäer ergreifen einen Nebenumstand, um zu zeigen, jener Mensch könne nicht ein göttlicher Gesandte seyn. Denn nur bei Lebensgefahr war es nach den pharisäischen Gesetzen erlaubt, am Sabbath zu heilen, vgl. zu C. 5, 10. Andere Besonnenere schließen eben daraus, daß Jesus etwas so Wunderbares am Sabbath verrichtet habe, daß er auch nur nach besonderem göttlichen Willen den Sabbath gebrochen habe, mithin in dem Stück kein Sünder sei. Die Rabbinen selbst waren nämlich nicht ganz einig, welcher Krankheiten Heilung am Sabbath erlaubt und welche unerlaubt sei. Ein Rabbi meinte (Tr. Avoda Sara, f. 28, 2.), entzündete Augen könnte man

am Sabbath heilen. So konnten also einige meinen, der Geist Gottes habe selbst Jesu angegeben, was er thun solle.

V. 17—23. *Προφητης*, „göttlicher Gesandter." *Ἑως*, inclusive des Terminus ad quem, wie sonst oft. S. Chrys. zu Matth. 1, 25. Zuerst hoffen die, welche nicht glauben wollen, und daher gern jeden Vorwand ergreifen, der Blinde selbst möchte vielleicht, durch Scheu vor ihnen bewogen, ein Zeugniß gegen Jesum als Wunderthäter ablegen. Da sie den schlichten, wahrheitliebenden Menschen nicht dazu bewegen können, wenden sie sich an die Aeltern, und hoffen diesen zu imponiren, um ihnen ein falsches Zeugniß zu entlocken. Diese lassen sich zwar aus Furcht vor dem Synedrium bewegen, die Wahrheit nicht geradezu zu bekennen, aber sie erlauben sich auch nicht, sie zu bestreiten. Sie antworten, wie man es von Menschen erwarten muß, die eine natürliche Redlichkeit haben, aber durch keinen höheren Geist über die Rücksichten des gewöhnlichen Lebens erhoben werden. — Die Furcht, welche die Aeltern hatten, war die vor der Excommunication. Es gab einen dreifachen Grad derselben. Der erste נִדּוּי seclusio (wahrscheinlich der *ἀφοριςμος*, Luc. 6, 22.). Dieser bestand in dem Gebot einer vier Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenossen, und zwar auf einen Monat. Der zweite Grad חֵרֶם „Bann." Mit dem in diesem Grade Stehenden darf Niemand reden, lehren, handeln, essen; auch ist ihm der Zugang zur Synagoge verwehrt. Der dritte Grad שַׁמַּתָּא „die Vertilgung," bewürkte die gänzliche Ausschließung für immer unter furchtbaren Bannformeln (Buxt., Lex. Talm. p. 828. Imbonati, bibl. Rabb. p. 450 sqq.). Hier ist wohl nur an den ersten Grad des Bannes gedacht. Einige Tage vorher waren die Synedristen durch den Einspruch des Nikodemus verhindert worden, ernstere Schritte gegen Jesum zu thun. Unterdeß hatten sie doch jenes Gebot ergehen lassen, und da dasselbe noch neu war, so machte es großen Eindruck auf die Gemüther. *Οἱ Ἰουδαῖοι*, mit diesem Namen bezeichnet, wie schon öfter bemerkt wurde (s. zu 1, 19.), Johannes vorzugsweise die Synedristen.

V. 24. 25. Sie wollen es nun noch einmal mit dem Blinden selbst versuchen, und rufen ihn abermals. Sie sprechen peremtorisch, um ihm durch ihre höhere Gesetzeserkenntniß zu imponiren. Die biblische Redensart *διδοναι δοξαν τ. θεῷ* bezeichnet

„thätlich beweisen, daß man gewisse Eigenschaften Gottes anerkenne" (so Röm. 4, 20., vgl. meinen Comm. zu dieser Stelle), insbesondere wird sie gebraucht als Beschwörungsformel, um Jemanden zum Geständniß der Wahrheit zu bringen, Jos. 7, 19. Esr. 10, 11. — Der Geheilte antwortet weise und freimüthig. Er will die Pharisäer nicht aufbringen, daher sagt er: über die dogmatische Frage, ob er ein Gesetzesübertreter sei, maße ich mir keine Stimme an, aber bei der Thatsache muß ich stehn bleiben, daß er mich sehend gemacht hat. — Ὢν part. imperf.

V. 26. 27. Sie wollen sich noch einmal den Hergang erzählen lassen, um irgend etwas aufzufinden, woraus sie die Unwahrheit der Thatsache darthun könnten. Der Mensch aber wird durch ihren starren Unglauben zum Unwillen gereizt, und thut die ironische Frage, ob sie etwa durch eine wiederholte Erzählung sich noch mehr überzeugen und Jesu Jünger werden wollten. — *Και οὐκ ἠκουσατε* „ihr habt es nicht hören wollen."

V. 28. 29. Nun wird ihr Unwille aufs höchste gereizt, da jener verachtete Mensch, der sich auf keine Weise zu ihren Absichten brauchen läßt, ihnen auch sogar höhnisch begegnet. Das *ποθεν ἐστι* bezieht sich, wie Erasmus, Grotius richtig bemerken, auf den göttlichen Lehrerberuf Jesu, es ist also gleich dem *ἐξ ἀνθρωπων ἢ ἐξ οὐρανοῦ*, Matth. 21, 25., wie dieses nachher aus dem *εἰ μη παρα θεοῦ ἦν*, der Antwort des Blinden hervorgeht (vgl. V. 16.). S. das *ποθεν* in 19, 9. Die Pharisäer drücken sich noch glimpflich aus. Das Bewußtseyn einer ungerechten Sache mochte ihnen diesen Glimpf eingeben.

V. 30—33. Der Geheilte wird im Kampf immer zuversichtlicher und freimüthiger. Sein Charakter ist sehr bestimmt in seinem Benehmen ausgedrückt, als eines solchen, der mit Entschiedenheit und dabei mit großer Einfachheit seinen Glauben an Christum nur auf die selbsterfahrene wunderbare Thatsache gründet. *Ἐν τουτῳ* sc. *τῷ πραγματι* (4, 37.) „bei dieser Thatsache ist es doch auffallend." Das Ungewöhnliche der Ausdrucksweise erzeugte eine Lesart *ἐν τοῦτο*. Das *γαρ* ist zu erklären aus einem verschwiegenen Satze (s. Fritzsche zu Matth. 4, 18.), etwa: „sagt doch das nicht." *Και ἀνεῳξε* „da er doch öffnete." — „Wenn es eine allgemein anerkannte Wahrheit ist (vgl. Jes. 1, 15. Ps. 66, 18. Schon Homer, Ilias I, 218. sagt: *ὅς κε θεοῖς*

ἐπιπειθηται, μαλα τ' ἐκλυον αὐτοῦ.) — fährt der Blinde fort — daß nur wahrhaft fromme Menschen Gebetserhörungen erfahren, so müßt ihr ja auch in dieser Sache wissen und erkennen, daß der, welcher mich heilte, ein göttlicher Gesandter ist." — V. 33. erklärt das *οὐδεν* Euthym. richtig: *οὐδε τοιοῦτον.* Zu dem ganzen Satze bemerkt Derselbe: *βλεπε συνεσιν, πῶς θαυμασιως συλλογιζεται, κ. αὔξει τ. λογον· ἐφωτισθη γαρ ὀντως, οὐ τους ἐξω μονον ὀφθαλμους, ἀλλα και τους ἐνδον. ἐπει γαρ προλαβοντες εἶπον, ἡμεῖς οἰδαμεν, ὁτι ὁ ἀνθρ. οὗτος ἁμαρτωλος ἐστι, τοτε μεν ἐν σχηματι δισταζοντος παρεκρουσατο τ. λογον· νῦν δε παῤῥησιας ὢν μεστος, ἀποδεικνυει τοῦτον μη ὀντα ἁμαρτωλον, εἰ μη και μᾶλλον θεοσεβῆ, και το θελημα τ. θεοῦ ποιοῦντα.*

V. 34. Die Pharisäer sehen, daß sie mit diesem einfachen, freimüthigen Menschen ihre Absichten nicht erreichen, daher schmähen sie ihn, und rügen besonders, daß er sich in göttlichen Dingen ein Urtheil anmaaße. — *Ὁλος* bezieht Chrysost., Theoph., Grotius, auf die Sündlichkeit von der Jugend an; Calvin, Bucer, Lampe, auf die Sündlichkeit nach Leib und Seele, insofern sein leibliches Gebrechen ein Beweis für seine Sündlichkeit gewesen sei. Calvin: perinde illi insultant, ac si ab utero matris cum scelerum suorum nota prodiisset. Auch wenn man dem Sinne nach diese Beziehung annimmt, ist doch der Bedeutung nach *ὁλος*, wie Euthym. angiebt, gleich *ὁλως.* — Sie waren in dem Saale versammelt, wo das Synedrium sich gewöhnlich zu versammeln pflegte, in der לִשְׁכַּת הַגָּזִית, dem steinernen Gemach, das zwischen dem Vorhofe der Heiden und dem innern Hofe lag (Tr. Joma, f. 25.), von da stießen sie ihn aus.

V. 35—38. Der Heiland hatte nach seiner göttlichen Erziehungsweise den Geheilten ganz den Eindrücken überlassen, welche seine Heilung von selbst in ihm hervorbringen möchte. Nun findet er denselben, er schließt und erkennt aus dem Geschehenen, daß sein Herz vorbereitet und empfänglich genug geworden sei. Er fragt ihn, ob er an den *υἱος τ. θεοῦ* glaube. Vgl. zu 1, 18. — Der Blindgeborene erkennt in Jesu einen erleuchteten Propheten, aber wohl erst jetzt steigt die Ahnung in ihm auf, daß eben er auch der Messias sei. Sein empfängliches Herz läßt ihn sogleich sagen: Ja, ich glaube an ihn. Das *και*

τις ἐστι ist gleich και μην (Viger, S. 528.), iam vero. Und als nun Christus selbst seine Würde ausspricht, huldigt ihm Jener sogleich, da sein Herz schon dem Glauben geneigt geworden.

V. 39. Ein bedeutungsreicher Ausspruch des Erlösers, zu welchem die ganze Geschichte des Evangeliums den Commentar liefert. — Als der Erlöser jenen einfachen Menschen, durch die Heilung, die er an sich selbst erfahren hat, bewogen, sofort von ganzem Herzen seinem Wohlthäter als dem Messias huldigen und somit der Stimme Gottes in seinem Herzen nachgeben sieht, stellt sich seinem Geiste der Gegensatz eines solchen Gemüths mit dem jener verstockten Gesetzeslehrer vor, welche an dem, was sie nicht abstreiten können, doch absichtlich zweifeln, die in ihrem Innern laut werdende Stimme der Wahrheit unterdrücken, und somit sich selbst das Urtheil sprechen. Meine Erscheinung in der Welt — spricht er — muß jene große Entscheidung mit sich führen, daß die, welche sich gar keine Einsichten anmaaßen, die wahre Einsicht erlangen, und die, welche sich Einsicht zuschreiben, als blind in Bezug auf die Wahrheit erscheinen. Christus spricht hier ganz dieselbe Wahrheit aus, die auch in den Aussprüchen Luc. 5, 32. 15, 7. Matth. 11, 25. 1 Kor. 1, 20. liegt. Denn das Evangelium verlangt, wenn es dem Menschen ein Heilmittel für seine innere Natur werden soll, daß er zuerst auf alle eigene Weisheit und Kraft verzichte. — Die bildliche Bezeichnung des Stumpfsinns in göttlichen Dingen durch die Metapher des Blindseyns war den Hebräern sehr geläufig. Sie legten auch, nach Anleitung prophetischer Stellen, insbesondere dem Messias das Geschäft bei, die geistlich Blinden zu heilen. S. Targ. zu Jes. 38, 6., Abarb. zu Jes. 42, 7. Bei den Rabb. steht פִּקֵּחַ „der Sehende," ein Name, den sich manche Rabbinen selbst beilegen, dem טִפֵּשׁ „Schwachsinnigen" gegenüber. So lag es also Christo nahe, von der leiblichen Blindheit des Geheilten zu der geistlichen Anwendung überzugehn.

V. 40. 41. Christus war mit dem Blinden auf öffentlichem Wege zusammen gekommen. Es hatten sich nun bei jener Scene mehrere Zuhörer versammelt, unter denen auch pharisäisch Gesinnte waren. Sie merkten wohl, daß Jesus im geistigen Sinne von ihnen gesprochen hatte, sie mißverstanden aber seine Worte absichtlich, und fragten ihn höhnend, ob er denn sie für leiblich

blind halte. Beziehen wir nun das τυφλοι im Munde der Pharisäer auf die leibliche Blindheit, so müssen wir in dem και einen Vergleich nicht mit den Synedristen, sondern überhaupt mit andern leiblich Blinden annehmen. In Christi Antwort bezieht sich das βλεπειν wieder auf das geistliche Sehen, so daß der Sinn ist, wie ihn Calvin angiebt: si agnosceretis malum vestrum, non esset prorsus incurabile, nunc autem quia vos putatis sanos, manetis desperati. — *Μενει*, Euthymius: *μενει ἀσυγγνωστος*.

Capitel X.

V. 1. Diese Rede schließt sich höchst wahrscheinlich an das Vorhergegangene genau an; denn theils pflegt ja Johannes jedesmal bei längeren Reden Jesu die Oertlichkeit zu bezeichnen, und würde es also auch hier gethan haben, wenn diese Rede an einem andern Orte gehalten worden wäre, theils ist auch zu bemerken, daß bei Johannes das ἀμην ἀμην jedesmal sich auf etwas eben Vorhergegangenes bezieht, niemals aber von vorn anfängt. Auch läßt sich sehr wohl ein Ideenzusammenhang angeben, obwohl darüber verschiedene Ansichten existiren. Am natürlichsten nimmt man an, daß Christus nach dem zuletzt Vorgefallenen einen so tiefen Eindruck von der Verkehrtheit der pharisäischen Volkslehrer erhielt, daß er nicht unterlassen konnte, eine ernste Warnung vor jenen ungöttlichen Menschen an seine Schüler zu richten. Da die Gleichnisse Christi sich öfter an einen vor Augen liegenden Gegenstand anschließen, so hat man angenommen, da Jesus den Blinden auf der Straße, im Freien, wieder gefunden hatte, er habe hier das Gleichniß von einer Heerde hergenommen, die vielleicht eben gegen Abend in die Hürden getrieben wurde. — Vgl. über das Nachfolgende: Wolle, dissert. de introitu in ovile, Lips. 1748. Um das Gleichniß zu verstehn, müssen wir uns das Hirtenwesen des Morgenlandes vergegenwärtigen (vergl. die gelehrte Beschreibung in Bochart, Hierozoicon, T. I. l. 2. c. 43. und 46.). Die Heerden wurden des Abends in einen unbedeckten Platz geführt, der mit einer niedrigen Mauer von Steinen umgeben war; an der Thür desselben hielt ein bewaffneter Knecht

Wache, der *θυρωρος*. Am Morgen kam der Hirte, wurde vom *θυρωρος* eingelassen, und rief den Leithammel der Heerde (die *βουκολικα ἐπιφωνηματα*. Longus, Pastor. l. 4. p. 136. 147. ed. Mollii: *τας αἰγας προςεῖπε, κ. τ. τραγους ἐκαλεσε ὀνοματι*); ihm folgten dann die übrigen Schaafe, und der Hirt, vorangehend, führt sie heraus auf die Weide. Räuber brachen des Nachts zuweilen ein, oder stiegen über die niedrige Mauer und raubten. — Suchen wir nun die Bedeutung der einzelnen Theile des Gleichnisses auf, so ist es diese. Die *αὐλη* ist die Gemeinde Israels (V. 16.), zuerst des äußeren, dann des inneren Gottesreiches, wie schon im A. T. Micha 2, 12. Ez. 34, 14. Mit einer Heerde Schaafe werden ebenfalls sehr häufig im A. T. die Bürger des Gottesreiches, und mit Hirten ihre geistlichen Leiter verglichen, Jer. 23. Ez. 34. Der Hauptvergleichungspunkt ist der Gehorsam der Schaafe und ihr Zusammenwohnen, s. Artemid., Oneirocr. II. 12. Die *μη εἰςερχομενοι δια τ. θυρας*, die *κλεπται* sind hier, zufolge des Gegensatzes, offenbar die treulosen, nur ihrem eigenen Vortheile folgenden Lehrer, welche, wie es Ez. 34, 8. bezeichnend heißt, sich selbst, aber nicht die Heerde weiden. Was aber wird durch die *θυρα* bezeichnet? Christus selbst nennt sich V. 7. und 9. die *θυρα*. Dadurch geleitet verstehn auch hier Viele, Kyrill, August., Gregor., Calvin, Beza, Bengel, Kuinoel, Lücke, unter der *θυρα* Christum. Alsdann entstände dieser Sinn: Diejenigen jüdischen Gesetzeslehrer, welche, ohne Christum anzuerkennen, die Bürger des Gottesreiches leiten wollen, leiten sie irre; nur derjenige Lehrer, der Christum anerkennt, und durch ihn sie leiten will, leitet sie auf die rechte Weise. Somit würde die Rüge Christi nur überhaupt auf den Unglauben der Pharisäer an ihn sich beziehen, von dem sie bei der letzten Veranlassung einen besonders großen Beweis gegeben hatten. Augustin setzt dabei noch einen engeren Zusammenhang mit den letzten Versen des vorigen Capitels voraus. Er sagt, das Nichtsehen der Pharisäer, während sie zu sehen meinten, bestand eben darin, daß sie mit ihrer Gesetzeserfüllung auszureichen meinten, und Christum und seine Gerechtigkeit vorbeigingen. Eben um dieses vermeintliche Sehen und Gerechtseyn zu rügen, stelle Christus dieses Gleichniß auf. Allein nehmen wir diese Beziehung der Parabel an, so

können wir die andern Theile derselben nicht so fassen, daß darin eine Rüge der treulosen Verwaltung des Lehramts liegt, die doch offenbar darin liegen soll. Daher können wir jener Auffassung Augustins nicht beitreten. Aber auch überhaupt möchte es minder richtig seyn, schon hier unter der *θυρα* sich Christus zu denken, und mithin unter den *εἰςερχομενοις δια τῆς θυρας* die an Christum gläubigen Lehrer der Gemeinde. Daß Christus im Folgenden sich selbst die *θυρα* nennt, kann uns nicht nöthigen, auch hier die *θυρα* von ihm zu verstehen. Denn Christus wendet oft ein und dasselbe Gleichniß mehrfach an. So nennt er sich ja auch nachher V. 11. den *ποιμην*; und sich, den *ποιμην*, stellt er dort auf ähnliche Weise dem *μισθωτος* gegenüber, wie auch hier den *εἰςερχομενος δια τ. θυρας* dem *μη εἰςερχομενος δια τ. θυρας*. Ueberdies hatte doch Christus zunächst das Interesse, jenen treulosen Volkslehrern, welche über seinen steigenden Einfluß beim Volke ergrimmten, und ihn selbst als einen nicht von Gott beglaubigten Lehrer darstellen wollten (9, 29.), sich selbst gegenüber zu stellen, als einen wahrhaften, das Beste des Volks suchenden Lehrer, dem es nicht um seine eigene *δοξα*, sondern nur um die Seligkeit der ihm vom Vater Anvertrauten zu thun war. Demnach können wir nur unter dem *εἰςερχ. δια τ. θυρας* hier einen so treuen göttlichen Volkslehrer verstehn, wie Jesus, Jesum selbst. Unter der *θυρα* werden wir aber am besten mit Lampe verstehn die ächte göttliche, selbstverläugnende Gesinnung, oder auch, was in gewisser Rücksicht damit zusammenfällt, die divina auctoritas, oder vocatio, wie Maldon. erklärt. Semler, der das ganze Gleichniß eben so faßt: legitimus ordo, qui observari debebat. Dann wäre es ein ähnlicher Sinn wie Jer. 23, 31.

V. 2—5. Der *θυρωρος* muß nach dem ganzen Gleichniß der Herr der ganzen Gemeinde seyn, der, welcher dem geistlichen Hirten den Weg bahnt zu seinen Anvertrauten, also der himmlische Vater, der durch den inneren Zug der Seelen es Christo möglich macht, ihnen zu nahen. *Ἀκουειν*, emphatisch „verstehen," so 8, 47., gleich mit *εἰδεναι* V. 4. und *γινωσκειν* V. 14. *Ἐκβαλλειν*, auch ohne den Begriff des Gewaltsamen, wie הוֹצִיא, Esr. 10, 3. *Ἐμπροσθεν*, „er geht voran, um den Weg zu weisen." *Οἰδασι τ. φ.* (Longus, Pastor. l. 1. ed.

Mollii, p. 17.: *καιτοιγε ἐπαιδευοντο κ. φωνῇ πειθεσθαι κ. συριγγι θελγεσθαι κ. χειρος παταγῇ συλλεγεσθαι, ἀλλα τοτε παντων αὐταῖς ὁ φοβος ληθην ἐνεκαλεσε*), die Anwendung: „Die Menschen erkennen, daß dort die einzige Befriedigung ihrer inneren Bedürfnisse ist." *Ἀλλοτριος* kann hier dasselbe seyn, was *κλεπτης*, nur in einer allgemeineren Beziehung. Aehnlich Virg., Ecloga III. 5.: hic alienus oves custos bis mulget in hora, et succus pecori et lac subducitur agnis. Wozu Servius: alienus dicitur, quamvis fuisset de ipsis, et non sit alienus, propter crudelitatem et avaritiam dicitur alienus. Die an Ausdrücken für das Hirtenwesen besonders reichen Araber nennen einen solchen mit dem besondern Ausdruck حطمة. Allein es könnte wohl auch etwas Anderes bezeichnen, nämlich solche Volkslehrer, welche zwar nicht ihren eigenen Vortheil suchen, die aber doch gar nicht vermögen, die inneren Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, die also sich ähnlich zum *κλεπτης* verhalten, wie der *μισθωτος* V. 12., von dem es auch heißt, daß die *προβατα* nicht *ἰδια* sind. Zu dem *φευξονται* vergl. 1 Joh. 4, 1. Der Sinn nun des ganzen Gleichnisses im Zusammenhange ist der: Diejenigen Leiter Israels, welche keinen innern göttlichen Beruf erhalten haben, sich einen solchen nur anmaßen und ihren eigenen Vortheil suchen, bringen dem Volke Verderben. Auch vermögen sie nicht die geistigen Bedürfnisse zu befriedigen. Der wahre Hirte ist von Gott gerufen; er hält den Menschen die Lehre vor, die ihre innerste Natur anspricht. Der himmlische Vater bahnt ihm durch mancherlei Führungen den Weg zu den Herzen, und diejenigen Menschen, die sich nicht über die tiefsten Bedürfnisse ihres Geistes täuschen können und wollen, erkennen ihn als göttlichen Gesandten an, verstehen ihn und folgen ihm. Aber jeder Lehrer, der nicht diese allein den Menschen befriedigende Lehre vorträgt, wird auch nicht jene innerliche Hinneigung zu sich, jenes Verlangen der Herzen bewürken können. Seine Lehre wird von denen nicht anerkannt werden, die ein tief innerliches Bedürfniß ihrer Natur nach etwas Höherem nicht verläugnen können.

V. 6. *Παροιμια*, bei den Griechen „Sprüchwort" (s. über die Etymologie den geistreichen Artikel *παροιμος* bei Riemer).

Da nun im Hebräischen מָשָׁל jede andeutende räthselhafte Rede hieß, und Sprüchwörter auch gewöhnlich etwas Räthselhaftes haben (Quintil., instit. orator. l. V. c. 11.), so schließt מָשָׁל und auch مثل den Begriff „Gleichniß" und „Sprüchwort" in sich und im N. T. wird *παραβολη* statt *παροιμια* (Luc. 4, 23.), und dieses bei Johannes statt *παραβολη* gebraucht. Auch in der Definition, die Eustath. zu Iliade II. p. 133. von *παραβολη* liefert, laufen beide Begriffe, Gleichniß und Sprüchwort, zusammen. Die sprüchwörtliche und bildliche Redeweise war nun eine unter den Juden sehr beliebte Lehrform. Hieron. in Matth. 18, 23.: familiare est Syris et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem teneatur. Im talm. Tr. Sota, C. 9. §. 15. heißt es: „Seit R. Meir gestorben ist, hat man im Sanhedrin keine Gleichnisse mehr vorgebracht, denn wenn er vortrug, war ein Dritttheil traditionelles Gesetz, ein Dritttheil Legenden und ein Dritttheil Gleichnißreden." — Es mag wohl seyn, daß die Pharisäer würklich nicht die Parabel verstanden hatten. Besonders mögen sie nicht gewußt haben, was Christus mit der *θυρα*, durch die man eingehn müsse, meinte.

V. 7. 8. Christus hatte nun zwar oben unter der *θυρα* den göttlichen Beruf der Lehrer und die rechte Gesinnung des Innern verstanden; da aber die Juden besonders die Bedeutung der *θυρα* nicht verstanden haben mögen, schließt er sich daran an, und wird, wie sonst, durch ihr Mißverstehen zu einer neuen Wendung veranlaßt. Eine solche Wendung s. z. B. 8, 34. — *Θυρα τ. προβ.* könnte übersetzt werden: „die Thüre für die Schaafe," so daß Christus hier, wie nachher V. 9., bloß von der rechten Art und Weise spräche, wie die Menschen den Zugang ins Gottesreich suchen müssen, und auf die Lehrer unmittelbar keine Rücksicht genommen wäre. So Chrysost., Euthym., Augustin, Maldon., Lampe u. A. So wird Ignat., ep. ad Philad. c. 9., Christus *ἡ θυρα τοῦ πατρος* genannt. Bei Hermas, Pastor, c. 10. §. 12.: porta filius Dei est, qui solus est ad patrem accessus. Allein es scheint doch angemessener, anzunehmen, daß Christus in dieser Erklärung noch bei derselben Be=

ziehung bleibt, die in dem Gleichnisse lag, nämlich bei der Beziehung auf die Lehrer. Dafür spricht V. 8., wo Christus die Lehrer als solche tadelt, und nicht wie V. 10. von ihnen in Bezug auf den Schaden, den sie der Heerde zufügen, spricht. Dann ist *θυρα τ. προβ.* gleich *θυρα εἰς αὐλην τ. προβ.* Christus will also sagen: „Kein Lehrer, der nicht seine Schüler auf mich hinweist, als den wahren Führer und Beseliger der Menschen, ist ein ächter Lehrer der Gemeinde." So Calv., Melanchthon, Bengel, Kuinoel u. A. Wer sind aber die *ὁσοι ἠλθον προ ἐμοῦ?* Das *προ ἐμοῦ* fehlt in einigen codd. und Uebersetzungen; es findet sich aber in codd. A B D, bei Clem. Alex., Orig., Chrysostomus. Wahrscheinlich wurde es ausgemerzt, weil Markion und die Manichäer sich darauf beriefen, um ihre Ansicht dadurch zu begründen, daß die alttestamentliche Oekonomie nicht von demselben gnädigen Gott, von dem die neutestamentliche, herrühre. Einige Erklärer ließen sich, weil ihnen die Worte im gewöhnlichen Sinne zu schwierig schienen, zu gekünstelten Erklärungen verleiten. So Elsner in den Observv., der *ἐρχεσθαι* in der Bedeutung „weggehn," und *προ τ. θυρας* in dem Sinne von *προ ἐμοῦ* nimmt, „die vor mir, d. i. der Thür vorüber gegangen sind." Andere, wie Wolle, Wolf, nehmen *προ* in der Bedeutung von *ὑπερ τινος* „an jemandes statt," *προ τουτου τεθναναι,* Eurip., Alcest. v. 640. und 690. Es bezöge sich dann auf die, welche anstatt des Messias kamen. Allein in dieser Bedeutung ist es immer „zu jemandes Besten, für ihn, an seiner Stelle," und der Ausdruck ist doch ungeschickt. Am natürlichsten denkt man an die Zeitgenossen Jesu. Bengel: „Das *εἰσι* zeigt, daß das *ἠλθον* von der zunächst vergangenen Zeit zu verstehen ist." Christus will sagen: „Alle jüdischen Lehrer, die vor meinem Lehrantritt euch haben den rechten Weg zum Himmel zeigen wollen, sind auf ihren eigenen Vortheil bedacht, Räuber der Schaafe gewesen, denen die Gemüther des Volks sich nicht mit Innigkeit zugewendet haben."

V. 9. 10. Dieser neunte Vers lautet ganz so, als ob nun von den Schaafen die Rede wäre, allein mehrere Erklärer meinen doch, wenn V. 7. nnd 8. auf die Hirten oder Lehrer bezogen worden, so müsse es auch mit diesem geschehen, um so mehr, da

V. 10. sich wieder der Gegensatz von guten und schlechten Hirten finde. So Morus, Paulus, Kuinoel, Lücke. Allein wie gezwungen muß dann das Einzelne erklärt werden. Σωθησεται erscheint dann, insofern von dem Lehrer als Lehrer die Rede ist, als ungehörig, wenn man es nicht mit Kuinoel verflachen will: reverentiae officium ei praestabit populus. Εἰςερχ. κ. ἐξ. bezieht man gekünstelterweise auf die Hirtengeschäfte, νομη auf das, womit man Andere erbaut. Da dies nun unpassend ist, nehmen wir an, daß Christus hier von dem Besonderen zum Allgemeinen übergeht, und überhaupt von dem Segen, den er mittheilt, redet. Auch die Lehrer sind also unter dem ἐαν τις mit inbegriffen, aber nur eben insofern sie zugleich Schaafe seiner Weide sind. V. 10. kann dieser Erklärung nicht entgegenstehn. Denn die falschen Lehrer werden dort nur erwähnt, um den Gegensatz zwischen dem Schicksal von Christi Heerde und dem der andern zu schildern, nicht aber um sie an sich dem treuen Lehrer gegenüber zu stellen. Calvin: duplex ergo evangelii utilitas nobis commendatur his verbis, quod in eo pabulum animae nostrae reperient, quae alioqui famelicae languent, nec nisi vento pascuntur, deinde quod nobis fidelis custodia erit adversus luporum incursus. — Εἰςερχ. κ. ἐξερχ. ist im Hebr. Bezeichnung der Geschäftigkeit, des Handels und Wandels überhaupt, insbesondere des ungestörten, 5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8. Hier aber möchte es sich wohl specieller auf die Leitung der Schaafe in die Hürde und heraus beziehn, worin aber auch der Begriff wandelloser Ungestörtheit liegt. Ζωη, „wahres Leben, d. i. Seligkeit." Περισσον, „alle, auch die verschiedensten Bedürfnisse des Innern werden befriedigt werden." Der Sinn des Ganzen ist also: „Wer durch mich in das Gottesreich einzugehn strebt, wird erlöst werden, wird einen kummerlosen, sicheren inneren und äußeren Wandel führen, sein Geist wird die wahre Befriedigung seiner Bedürfnisse erlangen, und alles, was er irgend bedürfen kann, wird ihm zu Theil werden."

V. 11—13. Christus nennt sich nun wieder, wie oben V. 2. 3., den Hirten, und zwar den wahren Hirten, der im eigentlichsten Sinne des Worts ein Hirte ist (entgegengesetzt dem οὐκ ὢν ποιμην V. 12.), καλος, gleich ἀληθινος (1, 9. 6, 32. 15, 1.), daher der Artikel. Schon im A. T. ist der Messias als

ächter Hirt, im Gegensatz zu den treulosen Volkshirten geschildert, Ez. 37, 24. (Jes. 40, 11.). Im Buche Sohar heißt es sehr häufig: רַעְיָא מְהֵימְנָא דְעָאנָא קַדִּישָׁא „der treue Hirte der heiligen Heerde." Die Redensart *ψυχην τιθεναι* (15, 13. 1 Joh. 3, 16.) vergleichen Grotius und Lücke mit Unrecht mit dem hebr. שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף. Im Hebr. entspricht die Phrase שׂוּם נֶפֶשׁ בְּעַד, auch im Rabb. מְסַר. Vgl. Jes. 53, 10. Aber auch bei Polyb. *ψυχην κατατιθεναι*, im Lat. spiritum ponere, deponere. Es scheint, daß Johannes damit den Begriff eines freiwilligen Todes verbindet (V. 18.). Das *ὑπερ* kann den Begriff der Stellvertretung haben, s. Comm. zu Röm. 5, 8. Aber wenn wir uns an das Bild des Hirten halten, der in der Vertheidigung seiner Schaafe stirbt, ist die Bedeutung in commodum (11, 4.) wahrscheinlicher. Da sich nun Christus hier als den Hirten in der höchsten Qualität schildert, so stellt er sich auch nicht dem *κλεπτης* gegenüber, sondern dem *μισθωτος*, der zwar nicht gerade bloß seinen eigenen Vortheil sucht, aber doch auch nicht von aufopfernder Liebe für die ihm Anvertrauten beseelt ist. So mochte diese Bezeichnung auch auf manche pharisäische Volkslehrer von besserer Art passen. Daß nicht alle, die zur Parthei der Pharisäer gehörten, unlauter waren, zeigen Beispiele im N. T., wie Nikodemus, Gamaliel, auch der talmudische Ausspruch: „Fürchte dich nicht vor den Pharisäern, sondern vor den צְבוּעִין Geschminkten" (Sota, f. 22.).

V. 14. 15. Das *γινωσκειν* weist hin auf das *ἀκουειν* V. 3., und *εἰδεναι* V. 5. Dies Erkennen ist aber ein innerliches. Der Erlöser kennt die innerlichste Sehnsucht, das tiefste Bedürfniß der Herzen, die er an sich zieht, und diese erkennen wieder in ihrem innersten Leben das Wesen des Erlösers aus den Würkungen, die er eben auf ihr Gemüth hervorbringt. Dieses Erkennen ist eben so innerlich, als das, durch welches Christus den Vater erkennt. Da hier überall nicht von einem bloß begrifflichen Erkennen durch den Verstand, sondern von dem durch den innern Lebenszusammenhang die Rede ist, so ist der Begriff des Erkennens allerdings auch ein praktischer, und das Lieben ist mit eingeschlossen. Vgl. 17, 11, 21.

V. 16. So wie Christus öfter durch einen Hinblick auf die Entwickelung seiner großen Würksamkeit auf den Gedanken an

seinen

seinen Tod geleitet wird, so leitet ihn hier die Erwähnung seines Todes für das Heil der ihm Anvertrauten zu einem Hinblicke auf die weitere Ausdehnung seiner göttlichen Würksamkeit. In zwei großen Abtheilungen wurde das Menschengeschlecht von Anfang an erzogen: die eine, kleinere in einer besonderen, für ihre Bedürfnisse und die großen Zwecke des ganzen Heilsplanes Gottes berechneten Heilsanstalt, die andere, größere ohne eine so nahe Verbindung mit ihrem Schöpfer, wenngleich nicht ganz ohne Zeugniß von ihm im Inneren und Aeußeren (Apg. 17.). Christus betrachtet beide Abtheilungen der Menschen gleichsam als zwei Hürden, deren Schaafe zusammenkommen sollen. Und zwar ist sein heilbringender Tod das Mittel, so große Würkungen hervorzubringen, Joh. 12, 24, 25. Eph. 2, 14—18. Auch sonst schon hatte der Erlöser angedeutet, daß die Heiden an seinem großen Werke Antheil nehmen sollten, Matth. 21, 43. Marc. 13, 10. Es liegt dies auch in 4, 21.

V. 17—19. V. 17. bezieht sich auf V. 15. zurück. *Ἀγαπᾷ* ist fast gleich *γινωσκει*. Das *ἱνα λαβω* kann mit dem Letzten verbunden werden, mit *τιϑημι τ. ψ. μου*, oder mit dem früheren *ἀγαπᾷ*. Im letztern Falle ist der Sinn: „Deshalb weil ich mein Leben gebe (*δια τοῦτο ὅτι*), liebt mich mein Vater so sehr, daß ich auch mein Leben wieder erhalte." Diese Construction ist aber nicht ohne Zwang. Natürlicher, *ἱνα* an das Letzte angeschlossen: „weil ich mein Leben gebe, um es wieder zu erhalten," denn das Endziel aller Thätigkeit Christi ist die Auferstehung, mit der seine Verherrlichung beginnt. Das *ἱνα* wäre dann *ἐκβατικῶς*. Theod. Mopsuest.: *οὐκ ἀποϑνησκει ἱνα ἀναστῇ, ἀλλα κατα το ἰδιωμα το γραφικον, ὡς αἰτιαν το ἑπομενον ἐφη*. Calvin: dicit non hac lege se moriturum, ut absorbeatur a morte, sed ut victor mox resurgat. — Daß der Vater wegen jenes Hinganges in den Tod ihn liebte, erscheint nur begründet, wenn Christus freiwillig, aus eigenem Antriebe der Liebe sich dem Tode weiht. Daher fügt er hinzu, daß er von selbst den Heilsabsichten entgegen gekommen sei, die Gott durch seinen Tod für die Menschheit hatte. Dieser Vers ist, wie auch z. B. die Knappische Ausgabe es bezeichnet, in Parenthese zu denken und *ταυτην* bezieht sich entweder unmittelbar auf V. 17. oder auf den ganzen Abschnitt von der Sorge Christi für seine Heerde, wie Grotius

will. Die *ἐντολη* Gottes ist eben die, sein Leben für das Heil der Welt zu lassen, und freiwillig hat Christus sich diesen göttlichen Rathschlüssen unterworfen.

V. 20. 21. Die Stumpfsinnigen, dem Göttlichen Entfremdeten geben sich nicht die Mühe, in die ihrem fleischlichen Sinne unverständlichen Worte einzudringen, und höhnen Jesum daher als einen Irreredenden. Vgl. Anm. zu 7, 20. Die beiden Zeitworte neben einander bilden ein Hendiadyoin, furiis agitatus insanit. *Δαιμονιζομενος* in V. 21. kann die ursprüngliche Bedeutung haben, „ein von einem bösen Geiste Getriebener," oder die abgeleitete, „ein Wahnsinniger." Das Erste ist hier wahrscheinlicher. Diese besseren Leute halten sich an die wunderbare Thatsache bei Jesu, und sagen: ein böser Geist vermöge nicht so wunderbare Heilungen zu bewürken.

V. 22. 23. Johannes erwähnt nicht, daß Jesus nach jenem Laubhüttenfeste wieder nach Galiläa gereist sei. Es scheint daher, da doch Johannes sonst die Rückreisen erzählt und überhaupt die Umstände genauer angiebt, daß diesmal Jesus bis zum Winter hin in Jerusalem und in der Umgegend blieb, und wahrscheinlich, da die große Zeit seines Endes immer näher kam, desto eifriger bemüht war, die Gemüther für sich empfänglich zu machen. — Die *ἐγκαινια*, חֲנֻכָּה, ist das Fest der Tempelweihe, zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels nach der Entheiligung desselben durch Antiochus Epiphanes. Dies Fest wurde vom 25sten Kislev (15ten December) an alljährlich acht Tage lang gefeiert. 1 Makk. 4, 56. (59.) wird es ähnlich wie hier, *ἐγκαινισμος θυσιαστηριου* genannt, 2 Makk. 1, 18. *ὁ καθαρισμος τ. θυσιαστηριου.* Josephus, Antiqu. XII, 7. nennt es *Φῶτα* (הַדְלָקַת נֵרוֹת), weil dabei viele Lichter angesteckt wurden. *Χειμων*, Johannes setzt für die Nichtjuden hinzu, in welche Jahreszeit das Fest fiel. Wegen der rauhen Witterung geht Jesus in dem salomonischen Säulengange umher, im Vorhofe der Heiden, einem Theile des salomonischen Tempels, der bei der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier stehn geblieben war.

V. 24. *Αἱρειν τ. ψυχην*, im Griechischen heißt *αἱρειν* „aufschieben, suspendiren;" dann wie *μετεωριζειν* „eine Person hinhalten." So auch in LXX. 2 Kg. 18, 29.: *μη ἐπαιρετω ὑμᾶς Ἐζεκιας λογοις.* Was die Gesinnung betrifft, aus der

diese Frage gethan wurde, so kann es nicht wohl eine gute gewesen seyn, denn diejenigen, welche innerlich gesinnt waren und ernst über Christum nachdachten, mußten längst über seinen messianischen Beruf gewiß seyn. Euthym.: *προςδοκῶντες ἀπο τ. λογων αὐτοῦ δραξασθαι τινος ἀφορμῆς εἰς ἐπιθεσιν.* Daß ihre Gesinnung bei jener Frage keine ächte war, geht auch aus der Antwort Christi hervor, die gewiß anders ausgefallen wäre, wenn er lernbegierige Menschen vor sich gehabt hätte.

V. 25—28. Christus antwortet: „Ihr hättet aus meinen Worten hinlänglich euch belehren können (7, 26.). Achtet ihr aber auf diese nicht, so merket doch auf die wunderbaren Thatsachen, die von mir ausgehn. Aber es fehlt euch der innere Sinn, der euch die Anhänglichkeit an mich geben könnte, darum seid ihr auch für diese Thatsachen selbst blind." Ueber *ἐργα* s. zu 5, 36. — *Καθως εἶπον ὑμῖν* fehlt in codd. B K L M, in der koptischen und armenischen Uebersetzung. Die äußern Auctoritäten sind im Ganzen nicht für die Unächtheit, indeß kann man sich eher erklären, wie es später in den Text kam, als wie es herausfiel. — Gleichsam um zu seiner Nachfolge anzulocken, schildert nun Jesus den seligen Zustand derer, die ihm nachfolgen. Niemand kann sie aus seiner Hand, d. i. Gewalt, reißen. Christus spricht hier schon von sich, als einem mit göttlicher Macht Begabten.

V. 29. 30. Daß Christus sich so große Dinge anmaaßte, konnte den Zuhörern auffallen. Daher setzt er hinzu, daß es der Vater ist, aus dessen Hand diejenigen, die er dem Sohne übergeben, nicht gerissen werden können; aber er könne jenes eben auch von sich sagen, da er und der Vater eins seien. Die Einheit, von der hier die Rede ist, muß durch die Beziehung, in der sie zu dem Ganzen steht, erkannt werden. Euthym.: *ἑν κατα τ. δυναμιν, ἠγουν, ταυτοδυναμοι· εἰ δε ἑν κατα την δυναμιν, ἑν ἀρα και κατα τ. θεοτητα.* Melanchthon: nihil in hac tota causa ago, nihil habeo, nihil possum, nihil praesto, nihil ipse sum, quod non acceperim a patre meo. Illius sunt omnia mea, et quae ille vicissim habet et facit, mea sunt et per me facit. Agimus res easdem, nec divisi sumus. Ebenso Calvin. — Neuere Erklärer, seit Fischer, haben, nach dem Vorgange der Socinianer, dies *ἑν εἶναι* nur

13 *

auf die Uebereinstimmung Christi mit dem Willen des Vaters, auf die *ὁμονοια*, beziehen wollen. So schon Novatian im Streit gegen die Sabellianer, de trinitate, c. 22.: unitas ad concordiam et charitatis societatem pertinet. An sich wäre diese Erklärung nicht unzulässig, da Johannes in andern Stellen (17, 11.) das *ἑν εἶναι* in diesem Sinne gebraucht, obwohl er auch dabei nicht bloß an eine äußerliche Uebereinstimmung denkt, sondern an eine innere Lebensgemeinschaft, als den Quell jener Willensübereinstimmung. Hier aber zeigt der Zusammenhang eben so sehr, wie die nachfolgende Erklärung Jesu V. 36., daß Christus nicht in demselben Sinne seine Einheit mit dem Vater behauptet, in dem er von der Einheit der Gläubigen mit ihm redet. Denn er beruft sich hier auf diese seine Einheit mit dem Vater, um dadurch seine Befugniß zu dem Ausspruche zu erweisen, daß keine feindliche Macht die Seinigen ihm entreißen könne (Joh. 17, 10. Was sein sei, sagt er hier, gehöre auch dem Vater, mithin stehe es auch unter dessen Obhut). So verstehen es auch die Juden, sie sehen in der Anmaaßung einer so hohen Machtvollkommenheit eine Gotteslästerung.

V. 31. 32. Da der Bau des Tempels noch nicht beendigt war, so konnten die Juden die dort herumliegenden Steine zusammentragen. — Jesus erinnert sie nun an die vielen wohlthätigen Handlungen, die er ihnen erzeigt hat, um dadurch vielleicht eine liebevolle Gesinnung in ihnen anzuregen. Calvin: negat non tantum causam esse cur ita saeviant, sed eos ingratitudinis accusat, quod Dei beneficiis tam iniquam mercedem rependant. *Καλα ἐργα* heißen „Werke der Liebe," vgl. 1 Tim. 6, 18. LXX. in 1 Mos. 44, 4. 4 Mos. 24, 13. Platon, Symp. p. 244. Bip. *Ἐκ του̃ πατρος, ἐκ* bezeichnet auch die causa efficiens. Herod., Hist. VIII, 80.: *ἰσθι γαρ, ἐξ ἐμεο τα ποιευμενα ὑπο Μηδων.* Ueber *δεικνυειν* vgl. zu 2, 18. Die Frage Jesu scheint ironisch, so daß man Micha 6, 3. vergleichen könnte (Mein Volk, was habe ich dir angethan, und wodurch bin ich dir beschwerlich geworden?), wenn man nicht annehmen will, Jesus meine, daß die Juden an irgend etwas bei einer seiner wohlthätigen Handlungen Anstoß genommen hätten. — Das Präsens in *λιθαζετε* bezeichnet die nahe bevorstehende Handlung (Winer, Sprachl. S. 115. N. A.).

B. 33. *Ποιεῖς σεαυτον θεον*, wie *ἰσον ἑαυτον ποιῶν τ. θεῷ*, 5, 18.

B. 34 — 36. Die Juden wußten wohl, daß Jesus für den Messias gehalten seyn wollte, sie hatten sich daher auch wohl vorstellen können, daß er nur in so fern sich Gott gleich stellte, in so fern der Messias göttliche Macht und göttliches Ansehn besaß. Christus beruft sich daher, um ihnen die Absichtlichkeit ihrer Mißdeutung aufzudecken, auf die alttestamentliche Stelle, in welcher die Könige, als theokratische Reichsverweser, Söhne Gottes genannt werden, um zu zeigen, daß und in welchem Sinne er, der vornehmste theokratische König, der Messias, sich Sohn Gottes nennen und gleiche Macht mit Gott beilegen könne. Christus giebt öfters abweisende Antworten, Matth. 12, 3. Matth. 21, 25., auch Joh. 8, 7. *Νομος* steht für *ἡ γραφη*, wie 12, 34. 15, 25. *Λυειν* tropisch: „ungültig machen," so C. 5, 18. 7, 23. Test. der XII. Patriarchen, S. 684.: *ἱνα μη λυθῶσι δυο σκῆπτρα ἐν Ἰσραηλ*, wo es „aufheben" heißt. Wie auch sonst steht *λυειν τα ἁμαρτηματα*, Sir. 28, 2. Jes. 40, 2., *λυειν την ὀργην κυριου*, 3 Esr. 9, 13. Die alttestamentliche Stelle ist aus Ps. 82, 6. Gott spricht daselbst zu Königen: „ihr seid אֱלֹהִים," welches, wie auch Gesenius, Comment. zu Jes. Th. I. S. 365. bemerkt, gleich ist dem בְּנֵי עֶלְיוֹן im zweiten Gliede „Göttersöhne." Da das Volk der Hebräer eine theokratische Verfassung haben sollte, und dann die Könige erwählt wurden, so herrschten diese als Reichsverweser Gottes, und wurden als solche Söhne Gottes genannt. Im höchsten Sinne kommt nun dieses Prädikat dem Messias zu (s. zu 9, 35.). *Ἁγιαζειν*, הִקְדִּישׁ, zu einem heiligen Gebrauche absondern, von Auserwählung heiliger Propheten gebraucht, Sir. 45, 4. 49, 7. 2 Makk. 1, 25. Dasselbe ist *ἀφοριζειν*, Gal. 1, 15.

B. 37 — 39. Christus bezeugt, daß den Gegnern Mittel genug gegeben waren, ihn als den *υἱος τ. θεοῦ* zu erkennen. Mochten sie innerlich keinen Sinn haben, in seinen Aussprüchen das Göttliche zu erkennen, seine Wunderwerke zeugten von seiner höheren Macht; gegen diese augenscheinlichen Thatsachen konnte sich nur ein ganz böser Wille verhärten.

B. 40 — 42. Da die Zeit seiner Vollendung noch nicht gekommen, entgeht Christus abermals den Nachstellungen seiner

Gegner, und zieht sich nach Peräa zurück. *Το πρῶτον* kann gleich *προτερον* seyn, „früherhin." Dann würde im Allgemeinen gesagt seyn, daß Johannes der Täufer vor seinem Tode in diesen Gegenden würkte. Es kann aber auch heißen „am Anfange seiner Würksamkeit." Dann wäre Bethanien gemeint, dasjenige nämlich, was jenseits des Jordan gelegen haben muß (s. zu 1, 28.). Hier waren die Gemüther durch die Lehren des Täufers, der immer auf Christum hingewiesen und dessen außerordentliche göttliche Sendung verkündet hatte, vorbereitet. Sie hörten von Christi Wunderthaten, sahen sie selbst, und wurden so zum Glauben an ihn geführt. Hier blieb Christus einen Theil des Winters, bis er gegen das Frühjahr hin nach Judäa gerufen wurde.

Capitel XI.

Es folgt hier die Erzählung einer der merkwürdigsten Wunderthaten Jesu, welche in sich überaus merkwürdig ist, und dadurch noch höhere Bedeutung für den Christen erhält, daß sie uns der Evangelist so zuverlässig und so detailirt mittheilt, daß die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung sich völlig genügend darthun läßt. Ist nun unumstößlich erwiesen, daß Christus ein einziges Wunderwerk dieser Art verrichtet hat, so ist dadurch allerdings sehr viel entschieden. Es kann sich von einem einzigen so unumstößlichen Punkte aus der Glaube an die ganze evangelische Wahrheit entwickeln. Dies fühlte wohl ganz richtig Spinoza, von dem Bayle (Dict. art. Spinoza) erzählt: On m'a assuré, qu'il disoit à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, il auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Es muß aber freilich hierbei erinnert werden, daß derjenige, dessen Inneres überhaupt nicht die Richtung hat, sich über die Gesetze der irdischen Welt zur Anerkennung einer höheren Ordnung der Dinge zu erheben, eben so wenig eine Wundererzählung, die alle nur möglichen Merkmale der Glaubwürdigkeit an sich trägt, für wahr anerkennen wird, als er das wunderbare Factum, selbst wenn er Augenzeuge wäre, glauben würde. Hat

sich einmal in einem Menschen so ganz das Bewußtseyn des Zusammenhangs einer höheren Weltordnung mit dieser niederen verloren, daß er sich in keinem Falle zur Anerkennung von etwas, was aus dem Causalnexus sich nicht ableiten läßt, verstehen kann, so können Thatsachen, wie schlagend sie auch seien, die Richtung seines Innern nicht ändern, sie können ihn nicht überzeugen. Ehe er das Unerklärliche als würklich anerkennt, wird er zu tausend Möglichkeiten seine Zuflucht nehmen, auch zu den unwahrscheinlichsten, um zu erklären, was sich nicht erklären läßt. Ja, wenn er sich das Mitwürken höherer Kräfte nicht abläugnen kann, wird er, wenn er, wie die Pharisäer, die Wunder Christi mit Augen sieht, eher die Mitwürkung einer teuflischen Macht, als der göttlichen annehmen. Und ist sein Verstand zu gesund, als daß er seine eigenen unnatürlichen Erklärungsversuche glauben sollte, so wird er lieber auf zukünftige Erklärungen seine Hoffnung stützen, und sich alles Nachdenkens über dieselbe entschlagen, ehe er sie anerkennen wird. Während er außerdem bei geschichtlichen Erzählungen, welche alle nur zu begehrenden Kennzeichen der Glaubwürdigkeit an sich tragen, denjenigen, der sie auf sich beruhen lassen wollte und auf zukünftige Aufschlüsse hoffte, durch welche die Sache sich aufklären würde, für thörigt und für einen widersinnigen Skeptiker, für den es überhaupt keine Geschichte giebt und geben kann, erklären würde, wird er selbst bei einem von allen Seiten beglaubigten Factum, sobald es etwas jenseit des Causalnexus der irdischen Welt Liegendes ist, das Aufsichberuhenlassen ergreifen, welches dann aber freilich nichts anders ist als die ausdrückliche Erklärung, man wolle nichts glauben, was nicht der beschränkte menschliche Verstand aus dem Causalnexus ableiten und erklären könne, man wolle keine Erscheinung einer höheren Ordnung der Dinge in der niederen annehmen. Unter den Bestreitern des Wunderbaren in der Erzählung ist der vornehmste Gabler, Journal für auserl. Theol., B. 3. St. 2. — Was sich für die geschichtliche Wahrheit des wundervollen Factums und gegen die gekünstelten oder unwürdigen falschen Auffassungen sagen läßt, das findet sich in der trefflichen Commentatio des verehrungswürdigen Heubner: miraculorum ab evangelistis narratorum interpr. grammatico-historica, Wittenb. 1807. Vgl. Flatt in Mag. für Dogm. und Moral, St. 14. S. 91.

Schott, opusc. T. I. p. 259. Eine treffliche asketisch-psychologische Betrachtung ist Ewald, Lazarus für gebildete Christusverehrer, Berl. 1790.

V. 1—3. Das Haus der Maria und Martha in Bethanien war öfter der Aufenthaltsort Jesu, wohin er sich, da Bethanien nur 2000 Schritt von Jerusalem entfernt lag, gegen Abend zu begeben pflegte. Vermöge dieses freundschaftlichen Verhältnisses, in welchem diese Leute zu Jesu standen, dachten sie auch bei dieser Krankheit sogleich daran, von ihm, der, wie sie wußten, schon so vielen Leidenden geholfen hatte, sich Heilung zu erbitten. Chrys.: *σφοδρα ἐθαῤῥουν τ. Χριστῷ, και πολλην προς αὐτον εἶχον οἰκειωσιν. Προς δε τουτοις κ. γυναῖκες ἦσαν, τῷ πενθει κατεχομεναι.* Es war etwa eine Tagreise Weges von Jerusalem nach Peräa. Sie konnten also wohl hoffen, beschleunigte Hülfe von Jesu zu erlangen. — Das *ἦν δε Μαρια* setzt Johannes per prolepsin dazu, indem er sich auf 12, 1—8. bezieht, oder, was wahrscheinlicher, auf jene durch die mündliche Ueberlieferung bekannte und verbreitete Erzählung.

V. 4. Christus läßt dieses durch den Boten als Antwort sagen. *Προς θανατον*, soviel wie *θανασιμος*, nach dem Gebrauche von *προς*, nach dem es Adverbien bildet, z. B. *προς ὀργην, προς ὑβριν*, „um Zorn zu erregen, um den Uebermuth auszulassen." *Ὑπερ*, „wegen, zum Besten," pro, in commodum, Phil. 1, 29. 2 Theff. 1, 5. Das *ἱνα δοξασθῇ* steht epexegetisch. — Es frägt sich nun, wie dieser Ausspruch Christi zu nehmen sei, da doch Lazarus würklich starb. Wir könnten annehmen, daß Christus aus gewissen Anzeichen, welche die Boten ihm gaben, geschlossen habe, die Krankheit sei würklich nicht tödtlich. Dann würde das nachfolgende den Sinn haben, durch die Heilung des Kranken werde Christus sich an ihm verherrlichen. Freilich müßte man dann annehmen, Christus habe sich in dieser Rücksicht geirrt. Dies aber — bemerkt Lücke — anzunehmen, dürfte auch der, welcher das Göttliche in Christus anerkennt, nicht anstehn, da es zu schwer ist, eine ganz bestimmte Grenze zwischen dem Menschlichen und Göttlichen im Erlöser zu ziehen. Indeß hat jene Erklärung doch noch außerdem Manches gegen sich. Ein ärztliches Gutachten möchte wohl schon an sich weniger bei Jesu zu erwarten seyn, als ein prophetischer Ueberblick der

Verhältnisse. Dazu kommt, daß Jesus doch V. 11. offenbar zeigt, daß er den Tod des Lazarus wußte. Man hat nun freilich annehmen wollen, daß unterdeß ein zweiter Bote der Schwestern die Nachricht von seinem Abscheiden überbracht habe. Allein, wer möchte glauben, daß Johannes, der in dieser ganzen Erzählung so umständlich alles berichtet, was zur Veranschaulichung des Factums dient, diesen Umstand übergangen habe? Ferner zeigt doch auch der Verfolg der Begebenheit und V. 42., daß Christus recht wohl den ganzen Ausgang der Sache kannte; warum sollte er nun zuerst darüber im Ungewissen gewesen seyn, ob des Lazarus Krankheit tödtlich war oder nicht? Zudem läßt sich auch eine andere Auffassung des Ausspruchs denken, die sehr passend ist. Jesus berücksichtigte wohl, indem er sich gerade so ausdrückte, einerseits seine Jünger, andererseits den Gemüthszustand der Schwestern. Er hatte die Absicht, noch zwei Tage in Peräa zu bleiben. Hätte er sich nun über den bevorstehenden Tod des Lazarus mit Bestimmtheit ausgesprochen, würden nicht die Jünger ihm sein Verweilen und Zögern sehr verdacht haben? Calvin: voluit hoc responso curam discipulis eximere, ne ipsos male haberet, quod tam securum in amici periculo cernerent. Auch scheint es ja nach V. 11., daß Christus Grund hatte, seine Jünger erst allmählig auf die Nachricht vom Tode seines und ihres Freundes vorzubereiten. Was aber die Schwestern betrifft, so war gerade jene dunklere Antwort für die Förderung ihres Glaubens sehr heilsam. Denn die Nachricht kam an, als Lazarus schon verschieden war. Die Antwort Jesu mußte ihnen um so räthselhafter seyn. Sie wurden nun in einen Zustand des Schwankens zwischen festem Glauben und Zweifel gesetzt. Ein solcher Zustand des Kampfes hat immer für das Innere des Menschen sehr wichtige, einflußreiche Folgen. Wir sehen nun auch aus der Rede der Martha V. 22. würklich, daß die Antwort Jesu einen solchen von hoffnungsloser Betrübniß und gläubiger Hoffnung gemischten Zustand erzeugt hatte. Dieses Verhältniß der Antwort des Herrn zu dem Gemüthszustande der Schwestern deutet auch schon Chrysost. an, wenn er sagt: *ἐπειδη γαρ ἐμελλεν ἐκεῖ ἡμερας δυο μενειν, τεως αὐτους ἀποπεμπεται τοῦτο ἀπαγγελλοντας, ἐφ᾽ ᾧ και θαυμασαι ἐστι τας ἀδελφας αὐτοῦ, ὁτι ἀκουσασαι ὁτι οὐκ ἐστι προς*

θανατον, κ. ἰδοῦσαι αὐτον ἀποθανοντα, οὐκ ἐσκανδαλισθησαν, ἀπ' ἐναντιας τοῦ πραγματος γενομενου. Was nun aber die innere Wahrheit des Ausspruchs betrifft, daß die Krankheit nicht zum Tode sei, so meinte eben Christus, daß ja der Tod über ihn nicht Gewalt bekommen werde. Ammonius: *οὐ θαυμαστον, εἰ τοῦ Λαζαρου τελευτησαντος ὁ κυριος οὐ προς θανατον εἶναι φησι την ἀσθενειαν· οὐ γαρ ἦν αὐτῷ θανατος, μελλοντι μετα βραχυ παντως αὐτον ἀνιστᾶν, ὅπερ φανερον ποιησει μικρον ὕστερον, ὕπνον καλῶν κ. οὐ θανατον.*

V. 5. Diese Worte kann der Evangelist mehr in Beziehung auf das Vorhergehende, oder mehr in Bezug auf das Nachfolgende anführen. Im erstern Falle will er andeuten, daß in jener Antwort Jesu ein besonders liebevoller Entschluß verborgen lag. Im andern Falle will er andeuten, daß das Zögern Jesu nicht aus Mangel an Liebe zu den Leuten geschehen sei. Die Structur des Satzes muß mehr für das Erstere sprechen.

V. 6. 7. Das Verweilen Jesu, ungeachtet der ihm bewußten Todesgefahr seines Freundes, ist freilich hinlänglich gerechtfertigt, sobald wir annehmen, daß er eben in seinem göttlichen Berufe war, und daß er, vermöge seiner Wunderkraft, die Anforderungen des Berufs sehr wohl mit der Liebe zu den Freunden vereinigen konnte. Wir sind aber auch berechtigt, hier einen pädagogischen Zweck anzunehmen. Christus hatte wahrscheinlich die Absicht, bei den Schwestern die Noth aufs höchste steigen zu lassen, damit seine Hülfe dann desto tieferen Eindruck mache. Er handelte also auch hier, wie Calvin schön bemerkt, nach dem Beispiele seines himmlischen Vaters, welcher oft erst in den Augenblicken der größten Noth die Hülfe sendet. Auch lag wohl in des Erlösers Plane, da sich nun der Zeitpunkt seiner Vollendung näherte, noch ein Wunderwerk zu verrichten, welches noch offenbarer als die früheren die Spuren einer göttlichen Machtvollkommenheit an sich trüge, und so einen allgemeineren Eindruck zurückließe. Wäre er nun früher an jenem Orte bei dem Kranken gegenwärtig gewesen, so hätte er einerseits nicht den Bitten widerstehen können, den Kranken dem herannahenden Tode zu entreißen, andererseits hätte er desto eher den glaubenslosen Juden Gelegenheit gegeben, sich das Uebernatürliche der Thatsache hinwegzuklügeln. So Ammonius.

V. 8. Die Jünger sind für das Leben ihres göttlichen Meisters besorgt, da ihnen der Eindruck von der blinden Wuth der Juden noch frisch ist. *Νῦν* ist nach ächtgriechischem Sprachgebrauch im weitern Sinne zu nehmen. Timäus, Lex. Plat.: *νῦν δη, προ ὀλιγου χρονου.*

V. 9. 10. Von dieser Antwort Christi giebt Chrysost. eine zwiefache Auslegung: *τοῦτο εἰπεῖν βουλεται· ὅτι ὁ μηδεν ἑαυτῷ συνειδως πονηρον, οὐδεν πεισεται δεινον· ὁ δε τα φαῦλα πρασσων πεισεται, ὥςτε οὐ χρη δεδοικεναι, οὐδεν γαρ ἄξιον θανατον ἐπραξαμεν. Ἠ ὅτι ὁ το φῶς τοῦ κοσμου βλεπων, ἐπ᾽ ἀσφαλειᾳ ἐσται. Εἰ δε ἱ το φῶς τοῦ κοσμου βλεπων, πολλῷ μᾶλλον ὁ μετ᾽ ἐμοῦ, ἐαν μη ἀποστηση ἑαυτος ἐμοῦ.* Diese letztere Erklärung hat auch Augustin, Beda, Erasmus: nox habet inanes formidines, dies nescit huiusmodi terrores. Quisque sublato sole ambulat in nocte, impingit, eo quod luce careat. Ego sum lux mundi, me ducem vos sequi par est, non praeire luci. Die erstere Erklärung hat Calvin beibehalten: vocatio Dei instar lucis divinae est, quae nos impingere non patitur. Quisquis ergo Dei verbo obtemperat, nec quicquam aggreditur nisi eius iussu, illum quoque habet e coelo ducem. Beide Erklärungen lassen sich wohl vertheidigen, indeß möchte doch, namentlich bei Vergleichung von C. 9, 4., eine dritte den Vorzug verdienen, welche schon Apollinaris andeutet. Der Tag kann hier wie dort bildliche Bezeichnung der verliehenen Berufszeit seyn, indem nur dort mehr der Begriff der *εὐκαιρια*, hier des *καιρος* vorherrscht. So wie dann dort die Nacht bildliche Bezeichnung der *ἀκαιρια* ist, so auch hier. Bucer: ut 12 horae diei sunt, in quibus ambulare et agere homines omnia oportet, sic habeo et ego diem meum, qui suis certis horis finitur; in hoc ergo, quae mihi Pater mandavit, perficienda sunt. Hic dies iam inclinat, neque multum superest. „So lange die von Gott gesetzte, bestimmte Berufszeit dauert, kann jeder unbesorgt in seinem Wandel seyn." So auch Melanchthon, Maldon., Bengel, Morus, Lücke. — Der Zusatz: *ὅτι τ. φῶς οὐκ ἐστιν ἐν αὐτῷ* ist schwierig. Um der Schwierigkeit zu entgehn, wollten Saubert, Michaelis *αὐτῷ* auf *κοσμος* beziehen. Der Syrer, Araber, Perser übersetzen und die andern Aus-

leger erklären, als wenn stände *ὅτι οὐκ ἐστιν αὐτῷ* oder *οὐκ ἐχει το φῶς.* Allein diese Erklärung läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Man muß gestehen, daß es scheint, als ob Johannes den Ausdruck geistig genommen habe: „der stößt sich, ist gefährdet, welcher außer der von Gott gesetzten Berufszeit, in der Nacht wandeln wollte, und in Solchem ist auch das innere Licht nicht." Die geistige mit der leiblichen Beziehung zu verbinden, sucht Grotius: *ἐν αὐτῷ,* in oculis eius. Receptione enim lucis et specierum fit visio. Sensus allegoricus, qui obiter et per occasionem innuitur, est, eos qui voluntatem Dei non respiciunt, in peccata labi. Will man diese geistige Beziehung nicht annehmen, so bleibt nur übrig, das *ἐν* für eine Umschreibung des Dativs anzusehn, welchen Gebrauch zu erweisen man sich auf C. 12, 35. 1 Kor. 2, 6. 2 Kor. 8, 1. Röm. 1, 19. berufen könnte, aber doch nicht mit hinlänglichem Rechte. Eher wird 1 Kor. 14, 11. als ein Beleg für einen solchen periphrastischen Dativ gelten können.

V. 11—13. Die Ausdrücke *κεκοιμηται* und *ἐξυπνιζειν* wählt Jesus wohl absichtlich, um die Jünger allmählig auf die Todesnachricht vorzubereiten, und zugleich ihr Nachdenken anzuregen. *Κοιμᾶσθαι,* שָׁכַב wird öfter euphemistisch vom Sterben gebraucht (1 Kor. 15, 20. 1 Theff. 4, 13.). So auch bei den Rabbinen דְּמַךְ. *Κοιμησις,* vom Tode, Sir. 46, 22. 48, 14. *Ἐξυπνιζειν,* vom Tode erwecken, Hiob 14, 12. Test. XII. Patr. p. 609.: *οἱ δια κυριον ἀποθανοντες ἐξυπνισθησονται ἐν ζωῇ.* — Die Jünger nehmen die Worte buchstäblich. Da der Schlaf oft eine Krisis für den Kranken ist (in der Gemara des Tr. Berachoth, C. 9. wird unter sechs Zeichen einer günstigen Krisis der Krankheit auch der Schlaf genannt), schließen sie, Lazarus wird leicht besser werden, und wünschen auf den Grund, Jesum wieder von der Reise zurückzuhalten, wie Chrys. richtig bemerkt.

V. 14. 15. *Χαιρω* mit *ὅτι* zu verbinden. *Πιστευειν* von einem höheren Grade des Glaubens, s. zu C. 2, 11. *Ἀλλα* ist zuweilen elliptisch, wenn es mit dem Imper. verbunden wird: at quid moror, und bezeichnet den Uebergang zu einer ganz neuen Rede.

V. 16. תְּאֹם „Zwilling." Da Thomas dennoch seinen Meister zu dem gefahrvollen Gange entschlossen sieht, so läßt zwar seine Anhänglichkeit an ihn nicht zu, daß er sich von ihm trenne, aber er kann es nicht über sich erlangen, ihn mit freudigem Gottvertrauen zu begleiten; er ahnet für den Meister und für die Jünger Gefahr, und ruft mit halber Verzweifelung aus: „So wollen wir mit Ihm in den Tod ziehen." Chrysost. treffend: *τοῦτο εἰπεῖν βουλεται, ὡς τινες φασιν, ὅτι ἐπιθυμεῖ και αὐτος ἀποθανεῖν.* Es offenbart sich in diesem Zuge des Thomas derselbe Charakter, der sich in jener Erzählung C. 20, 25. ausspricht. Er vermag es nicht, sich über den reflectirenden Verstand und die Gefahren, welche dieser sehen läßt, zum festen Vertrauen, zum kindlichen Glauben zu erheben, der alle Bedenklichkeiten verbannt, sobald er sich auf göttliche Verheißung stützen kann.

V. 17. Wenn Lazarus schon vier Tage begraben war, so scheint er an dem Tage, wo der Bote abging, gestorben zu seyn, denn zwei Tage blieb Jesus, nach empfangener Nachricht, in Peräa, einen Tag brauchte der Bote zu seinem Wege, und einen Jesus. Begraben aber wurden bei den späteren Juden die Leichen sogleich nach ihrem Hinscheiden, Apg. 5, 6, 10. Ueber Nacht durfte keine Leiche im Hause bleiben (Maimon., de luctu, c. 4. Jahn, Archäologie, Th. 2. S. 427.). — Ueber *ἐχειν* s. zu C. 5, 5.

V. 18. 19. Johannes macht bemerklich, wie nahe Jerusalem an Bethanien war (das Drittel einer Meile), um zu erklären, wie es kam, daß sich bald so viele Juden von Jerusalem einfanden. Es gehört zur jüdischen Trauerceremonie, daß alle Bekannten sieben Tage lang trösten, welche Tröstungen mit den Worten beginnen: תְּנֻחֲמוּ מִן הַשָּׁמַיִם, Maimon., de luctu, c. 13. §. 2. — *Αἱ περι Μ.* ist nicht pleonastisch (Apg. 13, 13.), sondern zeigt an, daß sich schon die Verwandten, namentlich verwandte Frauen um die Schwestern versammelt hatten.

V. 20—22. Es offenbart sich auch hier jener Charakter der Martha, den wir aus Luc. 10, 40. kennen. Sie ist mehr nach außen thätig, während Maria sich mehr ihren Gefühlen und der inneren Betrachtung hingiebt. Maria, vom Schmerz gebeugt, bleibt im Hause. Martha eilt dem kommenden Heilande entgegen. In ihrer Rede spricht sich Glaubensmuth aus. So wie

sich, nach der Natur solcher lebhafter Charaktere, als sie die Gruft des Bruders sieht (V. 39.), Hoffnungslosigkeit ihrer bemächtigt, so erwacht ihr Glaube lebendig, als sie den, welchen sie beide als Helfer in der Noth so heiß herbeigesehnt hatten, würklich erscheinen sieht. Sie spricht die Hoffnung aus, daß der, dem alles möglich ist, auch jetzt noch helfen könne. Man sieht, daß die von Jesu gegebene Antwort, der Bruder werde nicht sterben, die Schwestern, als er doch starb, nicht irre gemacht, sondern sie vielmehr dazu angeleitet habe, eine außerordentliche Offenbarung der Macht des Erlösers zu erwarten.

V. 23. 24. Christus beantwortet ihre Bitte gewährend. Er spricht aber nicht ganz bestimmt, sondern, wie es seine Art ist, geheimnißvoller, um so den Zustand des Gemüthes mehr zu erproben. Martha, da sie nicht sogleich ihren Wunsch in bestimmten Worten gewährt hört, wird wieder mißmuthig, als wollte sie sagen: das weiß ich wohl, daß er einst auferstehen wird, aber das genügt mir nicht. Calvin: Christo manum quasi tradente, Martha trepidans subsistit.

V. 25—27. Christus, der weder die rein-menschliche Freude, noch den rein-menschlichen Schmerz verbannt, sondern nur geheiligt wissen will, erkannte den Schmerz der betrübten Schwestern an, ja er weinte mit ihnen. Aber er will, daß auch dieser Schmerz nicht übermäßig werde, und daß allezeit dem Menschen die ewigen Güter über den vergänglichen stehen. Darum rügt er den allzu lebhaften und ungeduldigen Schmerz der Martha, indem er sie darauf verweist, daß sie vor Allem im Auge behalten müsse jenes innere ewige göttliche Leben, welches durch die Verbindung mit ihm den Gläubigen mitgetheilt wird, und das über alle Vernichtung erhaben ist (vgl. zu C. 4, 13, 14. 5, 21—23. 6, 50.). Wer darauf seinen Sinn richte, könne nie übermäßig betrübt werden über Verlust der vergänglichen Güter. Gleichsam zweifelnd, ob sie darauf ihren Sinn gerichtet habe, setzt der Herr die Frage hinzu: Glaubst du dieses? — Der Schmerz und die Beschämung läßt die Betrübte, in deren Herzen wieder das Gefühl einer unbedingten gläubigen Hingabe erwacht, nur das allgemeine Bekenntniß thun, er sei wahrlich der verheißene Messias; in diesem Bekenntniß faßt sie zusammen die Anerkennung aller seiner Macht und Größe und Herrlichkeit. — Im Präter.

πεπιστευκα liegt der Begriff der Vergangenheit als eines fortdauernden Zustandes, der sich bis in die Gegenwart ausdehnt (Winer, neutest. Sprachl. S. 116.).

V. 28—31. Erhoben von dem freudigen Gefühle des Glaubens, der mit jenem Bekenntnisse wieder in ihr Herz gedrungen war, und Hoffnung aus des Erlösers ahnungsreichen Worten schöpfend (Euthym.: *και προςδοκησασα τι ἀγαθον ἀπο τῶν λογων τοῦ κυριου τρεχει*), eilt sie zur geliebten Schwester, welche, als Martha ihr ins geheim (um unter den anwesenden Juden keine Bewegung und feindliche Anschläge zu veranlassen) mittheilt, der Rabbi (Joh. 1, 38.) lasse sie rufen, schleunig ihm entgegeneilt. Euthym.: *εἶπε δε, ὅτι φωνεῖ σε, ἵνα θᾶττον ἀπαντησῃ.* Jesus war, um kein Aufsehn zu erregen, nicht in den Flecken hineingegangen, vielleicht wohl auch, um sich von dem Orte, wo er war, sogleich zu dem Grabe zu verfügen, denn die Gräber lagen außerhalb der Stadt. Die Orientalen pflegten vor Alters (Geier, de luctu Hebr. c. 7. §. 26. Talm. Tr. Semachoth, C. 8.: Drei Tage lang besucht man das Grab der Verstorbenen.) und noch jetzt (Niebuhr, Reise nach Arabien, Th. I. S. 186.) nach dem Tode ihrer Geliebten täglich zum Grabe zu gehn, und dort sich dem Schmerze zu überlassen. Als nun die anwesenden Juden Maria plötzlich aufstehn und forteilen sehen, glauben sie, daß die tief Betrübte, in einem plötzlichen Anfalle des Schmerzes, zum Grabe eile. Sie eilen ihr nach.

V. 32. Maria, die sich mehr ihrem Gefühl hingiebt als Martha, stürzt sogleich zu den Füßen ihres geliebten, göttlichen Freundes nieder; sie kann nur die Worte ausrufen: Wärest du hier gewesen, er wäre nicht gestorben. Ihre weitere Rede wird durch Thränen erstickt. Sie vermag nicht, wie Martha, die Aeußerung einer freudigen kühnen Hoffnung hinzuzusetzen.

V. 33—36. Der Erlöser, welcher die menschliche Natur mit allen ihren Affekten, nur *χωρις ἁμαρτιας*, an sich trägt, sieht die weinenden Verwandten ringsumher, er wird selbst im Gemüthe bewegt, und läßt sich die Stätte zeigen, wo der Geliebte begraben ist — er geht und weint, Hebr. 4, 15. 2, 18. Calvin: filius Dei quum carnem nostram induit, sponte etiam humanos affectus simul induere voluit, ut nihil a fratribus, excepto tantum peccato, differret. Hoc modo

nihil derogatur Christi gloriae, quum voluntaria tantum dicitur fuisse submissio, qua factum est ut animae affectibus nobis similis esset. — Es frågt sich hier noch, wie das Zeitwort *ἐμβριμᾶσθαι* zu nehmen sei. In der LXX. entspricht es den hebräischen Wörtern גָּעַר, זָעַם, זָעַף, welche alle die Bedeutung des Zürnens und Unwillens haben. In dieser Bedeutung kommt es auch sonst im N. T. vor. So verstehen es daher auch hier unter den Alten Theod. von Mopsuest. und Leontius, unter den Neueren Michaelis, Storr, Kuinoel, indem sie glauben, daß Christus schon jetzt die feindselige Gesinnung der Juden gemerkt und gegen diese erzürnt worden sei, oder auch, daß er sich über den Unglauben der Maria erzürnt habe. Allein dagegen spricht der Zusammenhang. Chrys. und Euthym. nehmen es in eben dieser Bedeutung, und zwar meinen sie, Christus habe seinem eigenen Geiste gezürnt, eben deshalb, weil er menschliche Betrübniß äußerte. Allein nachher läßt er ja seinen Thränen freien Lauf. Amphilochius nimmt gar an, Jesus habe sich über ihre Betrübniß zürnend gestellt, um die Leute destomehr aufmerksam zu machen, daß er ein Wunder thun werde. Das Richtige giebt der Sprachgebrauch, aus dem sich nachweisen läßt, daß im Hebräischen זָעַף nicht bloß vom Affekt des Zorns, sondern auch von dem der Unruhe, Verlegenheit, Betrübniß gebraucht wird. So 1 Mos. 40, 6., wo זֹעֲפִים von Aquila *ἐμβρασσομενοι* übersetzt wird, von den LXX. *τεταραγμενοι*, von Symm. *σκυθρωπα*, von der Vulg. tristes. Jarchi erklärt עֲצֵבִים. Der Chaldäer hat בְּסִיכִין, welches im Chald. ebenfalls sowohl „zornig," als „traurig" bedeutet. Dan. 1, 10. wird זֹעֲפִים von den LXX. auch übersetzt *σκυθρωπα*. Vergl. über חָרָה in der Bedeutung „sich betrüben" Michaelis, Suppl. ad lex. Hebr., p. 915. Umgekehrt wird הִתְעַצֵּב, das eigentlich „sich betrüben" heißt, auch vom Zorn gebraucht, 1 Mos. 34, 7. Im Arabischen hat das entsprechende غضب immer die Bedeutung „zürnen." Daher übersetzt denn an unserer Stelle der Aethiope gut: አንብዐ በመንፈሱ „er weinte in sich selbst." Der Kopte: „er betrübte sich im Geiste." Eben so der Araber. — *Ταρασσεσθαι*, von jeder heftigen Gemüthsbewegung. Das Activ. des Verbi mit dem Pron. ist gleich dem Medium.

V. 36.

V. 36. 37. Die Juden, welche wohl sonst seltener in dem erhabenen Erlöser die gewöhnlichen Regungen menschlicher Affecte wahrgenommen hatten, freuen sich seiner Theilnahme. Die Aeußerung des andern Theiles derselben kann verschieden aufgefaßt werden. Es kann die Aeußerung des Unglaubens seyn, welcher daraus, daß Christus hier nicht half, schloß, daß wohl auch jenes Wunder an dem Blindgebornen kein wahres Wunder gewesen sei. Mehrere anwesende Juden zeigten ja nachher die Wunderthat Jesu an Lazarus den Pharisäern an, V. 46.; ein Beweis, daß sich unter den Anwesenden auch feindselig Gesinnte befanden. Es kann indeß auch seyn, daß ihre Rede nur die Sprache der Verwunderung ist, durch welche sie Jesum gleichsam auffordern wollen, noch jetzt Hülfe zu verschaffen. So Heumann, Semler, Lücke.

V. 38. Jesus wird abermals vom Schmerz ergriffen, vielleicht bei dem Gedanken, daß er nicht früher helfen konnte. Ἔρχεται εἰς zeigt nur die Richtung an „er ging hin zum Grabe," so kommt εἰς auch oben V. 31. vor, Luc. 11, 49. Die reicheren Morgenländer hatten ihre Gräber in Felsengrüften, in denen sich Gänge befanden und an beiden Seiten derselben Oeffnungen (כּוּכִין), in welche die Verstorbenen hineingelegt wurden. Der Zugang war von außen mit einem Steine verschlossen (Nicol., de sepulcr. Hebr. c. 10. und 11.).

V. 39. 40. Jesus läßt den Stein hinweg wälzen. Dies geschah bei den Juden nur in außerordentlichen Fällen, niemals bei dem gewöhnlichen Grabesbesuche. Martha hat die Hoffnung, den Bruder wieder zu erhalten, verloren, sie will Jesum eher vom Hineingehn abhalten durch die Bemerkung, der Gestorbene rieche schon. Einen solchen Wechsel der Gemüthszustände, ein solches Schwanken zwischen Vertrauen auf Gottes Verheißung und zwischen Verzagung wird jeder kennen, der in bedrängten Lagen des Lebens sich ernstlich zu Gott zu wenden gesucht hat. Besonders natürlich ist ein solcher schneller Wechsel der Gemüthsstimmung lebhaften Gemüthern, wie dem der Martha, welche eben so rasch zum kühnen Glauben bereit sind, als sie dem verzagenden Zweifel sich hingeben. Calvin: Certo non stetit per Martham, quia frater perpetuo iaceret in sepulcro, quia spem vitae eius

sibi praecidens viam simul ad eum suscitandum obstruere Christo nititur, et tamen nihil minus habebat in animo. Hoc facit fidei imbecillitas, ut distracti huc et illuc nobiscum ipsi pugnemus, et dum altera manu porrecta petimus a Deo auxilium, altera in promptu oblatum repellamus. — In der Antwort Christi liegt etwas Rügendes. Man kann annehmen, daß sie sich auf das V. 25. 26. Ausgesprochene bezieht, wo er überhaupt von der Kraft und Herrlichkeit des Glaubens redete. Wohl könnte es aber auch seyn, daß, wie auch Calvin annimmt, Johannes nicht vollständig die Reden Christi mit der Martha berichtet hat. Calvin: videbis gloriam Dei, idque non solum quia fides oculos nostros aperit, ut Dei gloriam in suis operibus fulgentem cernere nobis liceat, sed quia fides nostra Dei potentiae et bonitati viam sternit, ut se erga nos exerat, sicuti Ps. 81. habetur: Dilata os tuum et implebo illud. Quemadmodum rursus incredulitas obstruit accessum Deo, et quasi clausas tenet eius manus. So wird es ein Anerkennen der göttlichen Herrlichkeit genannt, wenn der Mensch glaubt, Röm. 4, 20. Chrys.: *ἀρα οὖν το μη περιεργαζεσθαι δοξαζειν ἐστι τ. θεον, ὥςπερ οὖν το περιεργαζεσθαι πλημμελεῖν.*

V. 41. 42. Noch ehe der Erlöser in das Grabgewölbe hineintritt, spricht er, innerlich des Erfolges der Auferstehung gewiß, den Dank für das geschehene Wunder aus, und zwar thut er es laut, um bei diesem wichtigen Wunderwerke den Umstehenden einen tiefen Eindruck davon zu geben, daß Gott, der Gott, den sie alle verehrten, diesem Menschen solche Macht gegeben. Wenn es überhaupt der fleischlichen und hochmüthigen Gesinnung der Juden schwer wurde, in dem niedrigen Jesus den göttlichen Gesandten zu erkennen, so konnte doch ihr Hochmuth weniger Anstoß finden, sobald sie sahen, daß der, dem solche Macht verliehen war, sie immer nur auf den Vater im Himmel zurückführte, und diesem die Ehre gab. Glaubten sie Selbstsucht in ihm wahrzunehmen, so konnte es ihnen weit eher einfallen, seine Würksamkeit den Kräften eines Dämons zuzuschreiben.

V. 43. 44. Christus ruft den, welchem die Vorsehung schon die Lebensgeister wiedergegeben hatte, und auf seinen Ruf er=

scheint er. Er trägt noch die Binden, mit denen die Hebräer die Todten umwickelten. Wahrscheinlich wurden diese Binden um jedes einzelne Körperglied gewickelt. Bei den ägyptischen Mumien ist selbst jeder Finger besonders umwickelt, so daß es sonderbar ist, wenn Basilius, Lightfoot, Lampe auch darin ein Wunder suchen, daß der festgeschnürte Mann gehen konnte. *Κειρια* erklärt Suidas: *εἶδος ζωνης ἐκ σχοινιων, παρεοικος ἱμαντι, ῇ δεσμοῦσι τας κλινας. Σουδαριον*, aus dem Lateinischen auch ins Aramäische und Rabbinische übergegangen, heißt dort bloß „ein großes Linnentuch." Bei den Mumien reicht dieses Tuch bis auf die Brust herab.

V. 45. 46. Diese Wunderthat des Erlösers geschah dicht bei der Hauptstadt, in einer Zeit, wo die Aufmerksamkeit der jüdischen Oberen und des Volkes auf Jesum schon so gesteigert war; auch war wohl Lazarus ein bekannter Mann. Daher verursachte diese Wunderthat mehr Bewegung, als je eine frühere, C. 12, 9—11. Die meisten der anwesenden Juden, überwältigt von dem Eindrucke dieser Offenbarung einer göttlichen Macht, glaubten an Jesum als den Messias (s. über *πιστευειν* als Bezeichnung einer schwächeren Stufe des Glaubens die Anmerkung zu C. 2, 23.). Einige Andere hatten zwar ebenfalls die Wunderthat selbst mit angeschaut, allein ihr dem Göttlichen entfremdeter Sinn wollte sie nicht anerkennen. Ohne sich Rechenschaft über das abzulegen, was sie thun, gehn sie sofort zu den Pharisäern, d. i. zu den Synedristen, und machen eine gehässige Anzeige.

V. 47. 48. Johannes führt uns auf einen andern Schauplatz, in die Mitte des Synedriums, in den steinernen Saal im Tempel, wo sich dieser geistliche Hoherath der Juden versammelte (s. zu 9, 34.). War er vollzählig, so bestand er aus 71 Männern. Die mindeste Anzahl um einen Beschluß zu fassen war 23. Indem Johannes die Bewegung beschreibt, welche dieser Vorfall mit Lazarus veranlaßte, ergänzt er erhellend die Erzählung der übrigen Evangelisten, indem sich nun zeigt, auf welche Weise die feindselige Gesinnung jener geistlichen Oberen (vgl. über *ἀρχιερεῖς* zu C. 7, 32.) zum Ausbruch kam. Daß Jesus (*οὑτος ὁ ἀνθρ.* steht verächtlich, wie auch bei den Griechen, vgl. Joh. 19, 5.) wunderbare Thaten verrichtet, können sie nicht läugnen, aber

einen weitern anregenden Eindruck macht es auf sie nicht. Wie bedeutungslos gehen Thatsachen der göttlichen Macht und Liebe an demjenigen vorüber, dessen innerer Sinn dem Göttlichen entfremdet ist! — Auffallend ist nun die Beschuldigung, die sie gegen Jesum vorbringen: wenn seine Parthei stiege, möchte er politische Unruhen erregen, deren Folgen eine gänzliche Beraubung aller Privilegien herbeiführen würden. Dies konnten sie doch nicht im Ernst glauben? — sie, die bei andern Gelegenheiten ganz andere Triebfedern ihrer Feindschaft gegen den Erlöser hatten blicken lassen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sie unter dieser scheinheiligen Form (Euthym. nennt es *εὐπροσ–ωπος ἀφορμη*) gegen Jesum verfuhren, aus Furcht vor der Gegenparthei im Synedrium, die schon einmal ihre Stimme geltend gemacht hatte (C. 7, 50.), und, wie aus der Rede des Kaiphas hervorzugehn scheint, sich auch wieder gegen diese scheinheilige Aufforderung zur Gewaltthat an dem unschuldigen Jesus erklärte. Calvin denkt nicht gerade an eine solche Gegenparthei im Synedrium, sondern macht mit tiefer Psychologie darauf aufmerksam, wie wenn mehrere Unredliche gemeinschaftlich sich berathen, sie doch insgeheim eine solche Schaam vor ihrem eigenen Gewissen behalten, daß sie lieber, was sie Böses thun, mit einem scheinheiligen Prätexte decken. Er setzt hinzu: ita hypocritae, etiamsi intus coarguat eos conscientia, postea tamen vanis figmentis se inebriant, ut videantur peccando innoxii, interea manifeste secum ipsi dissident. — Was das Einzelne in jener Besorgniß betrifft, so befanden sich zwar schon die Juden unter römischer Botmäßigkeit, allein namentlich in religiös-juridischer Rücksicht hatten ihnen die Römer alle Freiheit gelassen. *Τοπος* kann Bezeichnung des ganzen Landes, des Tempels oder der heiligen Stadt seyn. Die letztere Bedeutung möchte sich am schwersten begründen lassen, denn in Apg. 6, 14., wo man *τοπος ἁγιος* von der Stadt verstehen will (Grot., Heum.), wird es richtiger vom Tempel verstanden. Die zweite Erklärung hat 1) für sich den hebr. Sprachgebrauch, zufolge dessen der Tempel מעון קדש, מקום מקדש hieß, daher auch im N. T. *τοπος ἁγιος*, oder *ὁ τοπος οὗτος*, Matth. 24, 15. Apg. 6, 13. 14. 7, 7. 21, 28. 2) daß wahrscheinlich die Sitzung eben im Tempelgebäude gehalten wurde. So daher Lampe, Maldonat u. A. Indeß

würde doch wohl, möchte unter *τοπος* die Stadt oder der Tempel gemeint seyn, das Demonstr. nicht fehlen dürfen. Es möchte also, da zumal *τοπος* hier in so genauer Verbindung mit *ἐθνος* steht, gerathener seyn, mit Bengel einen sprüchwörtlichen Ausdruck anzunehmen, und *τοπος* für die Bezeichnung des Landes zu halten. Auch von Landstrecken wird es im ächt Griech. gebraucht. Xenophon, Anab. 4, 4, 2.: *ὁ τοπος οὗτος Ἀρμενια ἐκαλεῖτο ἡ προς ἑσπεραν.* Der Aethiope hat hier ብሔር, welches im Aeth. eigentlich die Gegend heißt, aber auch in der Bedeutung „Ort" vorkommt. *Αἰρειν,* welches eigentlich nur zu *τοπος* paßt, ist per zeugma, anstatt *ἀπολλυειν,* mit *ἐθνος* verbunden.

V. 49. 50. Wahrscheinlich wurde nun jene Aufforderung im Rathe weiter besprochen. Die Jesu günstigere, billigere Parthei mochte manche Einwendungen erhoben haben. Nun ergreift der Vorsitzer des Synedriums, Kaiphas, das Wort, ein Mann, dem es als Sadducäer (Apg. 5, 17.) am allerwenigsten darum zu thun seyn konnte, die Religion zu schützen, der aber auch als Sadducäer vor dem Göttlichen in Jesu die wenigste Scheu haben konnte, weist die Anderen zurecht, und indem er sich heuchlerischerweise stellt, als sei es auch ihm nur um das Wohl des Volkes zu thun, stimmt er für den Tod dessen, den sie für einen Aufwiegler ausgeben. — Der Ausdruck *ἀρχιερευς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκεινου* könnte zu der Annahme verleiten, als ob Johannes gemeint habe, das Hohepriesterthum sei abwechselnd. Das war es nicht, es erbte auf die Erstgeborenen fort. Man kann sich daher mit Melanchthon denken, der Evangelist erwähne dies nur, um das Ansehn des Kaiphas gerade in dieser Zeit zu erklären, oder mit Bengel, Benson, er wolle darauf aufmerksam machen, daß Kaiphas gerade in dem merkwürdigen Todesjahre des Heilandes Hoherpriester war; oder endlich, was Calvin, Lampe u. d. M. annehmen, daß in jener Zeit, wie Josephus, Antiqu. 18, 3. lehrt, die Hohepriesterwürde bis auf Kaiphas, der sich zehn Jahre lang zu behaupten wußte, oft wechselte, weil die Römer sie nach Willkühr vertheilten. — *Οὐκ οἰδ. οὐδεν,* nach dem hebräischen לֹא יָדַע מָה „schwach am Geiste seyn," Sprüchw. 9, 13. 1 Tim. 6, 4.

V. 51. 52. Die Worte, welche der Hohepriester ausgesprochen, ließen sich in einem andern Sinne nehmen, und bezeichneten dann würklich auf eine bedeutungsvolle Weise den hohen Endzweck des Todes Jesu. Diese Beobachtung entging dem Johannes nicht — mag es nun seyn, daß der Evangelist nur durch die leicht sich darbietende höhere Deutung dazu verleitet wurde, eine höhere Hand bei jenem Ausspruche thätig zu erblicken, oder daß würklich die Vorsehung durch eine besondere Leitung der Verhältnisse einen Ausspruch jenes Mannes herbeiführte, der auch jenen höheren Sinn hatte, welchen die Betrachtung später darin aufsuchen und zur Stärkung des Glaubens beherzigen sollte. Auffallend ist indeß der Zusatz, *ἀρχιερευς ὢν τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ.* Man kann hier wieder, wie V. 49. Bengel, Benson thut, auf *τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ.* den Nachdruck legen: „während er gerade in diesem merkwürdigen Jahre Hoherpriester war," dann würde von dem Evangelisten kein Causalzusammenhang zwischen jener Prophetie und dem Amte gesetzt. Daß aber ein solcher gesetzt werde, kann dem richtigen exegetischen Gefühle kaum zweifelhaft seyn, zumal da das *προεφητευσεν* noch keinen Gegensatz zu *ἀφ' ἑαυτοῦ* bildet. Von den Neueren, Kuinoel, Paulus, Lücke, wird nun angenommen, daß Johannes einem rabbinischen Volksglauben gefolgt sei, zufolge dessen der Hohepriester als solcher eine Weissagungsgabe besitze. Lücke: „Das Schwierige der johanneischen Bemerkung verschwindet, wenn man bedenkt, daß Johannes nach der Denkweise jener Zeit das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Zufällige vom Nothwendigen nicht unterscheidend, und den durch seine Deutung in die hohenpriesterlichen Worte erst hineingetragenen Doppelsinn mit dem ursprünglichen Sinne derselben verwechselnd, die so gewonnene scheinbare Weissagung des Kaiphas, des ungläubigen, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären, im A. T. begünstigten Vorstellungsweise seiner Zeit, daß dem hohenpriesterlichen Amte als solchem die Gabe der Weissagung eigenthümlich beiwohne." Wenn man nun auch sonst keinen Anstand nähme, dieser Ansicht beizutreten — obwohl es immer auffallend bleibt, daß man gerade bei Johannes nicht leicht etwas finden wird, das ein Anhangen an rabbinischem Volksglauben bekundet — so ist doch zu bemerken, daß sich das Vorhandenseyn jener Volksvorstellung von der Prophetie des

Hohenpriesters nicht nachweisen läßt. Man beruft sich auf jene Stellen des A. T., welche von dem Rathfragen der Urim und Thummim durch den Hohenpriester sprechen; allein diese beweisen nicht für die Gabe der Prophetie. Denn sowohl nach der rabbinischen fabelhaften Ansicht der Sache, als auch nach Philo und nach den christlichen Alterthumsforschern (Jahn) waren die Urim und Thummim Dinge, die auf äußerliche Weise die Zukunft anzeigten, die also der Hohepriester äußerlich handhaben mußte (wenn auch zugleich noch eine höhere Erleuchtung eintrat, wie Maimonides will), wenn er die Zukunft erfahren wollte. Dazu kommt, daß sich auch bei den Rabbinen keine Spur jener angeblichen Volksvorstellung findet. Daher werden wir dabei stehn bleiben müssen, daß Johannes annahm, Gott habe gerade aus dem Grunde diesen Mann jenes Wort sagen lassen, weil Kaiphas das Haupt des jüdischen Cultus war, und deshalb eine von diesem Manne gleichsam wider Willen ausgesprochene Weissagung besonders bedeutsam erscheinen mußte. — *Το ἐθνος*, das theokratische Volk; aber nicht dieses allein, sondern auch *τα τεκνα τ. θεοῦ τα διεσκορπισμενα*, Calvin: qui in seipsis vagae erant ac perditae oves, in pectore Dei erant Dei filii. Euthymius: *και γαρ ὁ Χ. προβατα αὐτοῦ ταῦτα προςηγορευσεν ἀπο τοῦ μελλοντος· διεσκορπισμενα δε, τοῖς διαφοροις περι θεοῦ δογμασι, παρα τῷ μη ἐχειν ποιμενα καλον.*

V. 53. 54. Euthymius: *Και μην και προτερον ἐζητουν αὐτον ἀποκτεῖναι, ἀλλα νῦν μετα συμβουλῆς και σκεψεως ἐκυρωσαν τ. γνωμην.* Von diesen Verhandlungen des Synedriums mochte wohl Jesus durch Nikodemus und Joseph von Arimathia benachrichtigt seyn. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Ephraim zurück, ein Städtchen, das etwa zwei Meilen von Jerusalem an der öden Gegend liegt, welche die Wüste des Stammes Juda hieß.

V. 55—57. *Χωρα* ist das Land um Jerusalem. Vor dem Feste des Pascha mußten sich Alle, die sich verunreinigt hatten, erst reinigen durch mancherlei Opfer und Ritus, s. Targum Jon. zu 4 Mos. 9, 10. Dies ist unter dem *ἁγνιζειν* verstanden. Auch gab es noch mancherlei andere Vorbereitungen, die vor dem An=

fange des Pascha vorgenommen wurden, talm. Tr. Schekalim, C. 1. ed. Wülfer, p. 15. — Die Leute sind durch die letzten Wunder noch mehr auf Jesum aufmerksam geworden. Sie treten in dem Tempelvorhof, wo er sonst erschienen war, zusammen und fragen sich, ob er wohl zum Feste kommen wird. Schwierig ist es zu bestimmen, ob *τι δοκεῖ ὑμῖν* mit dem Folgenden verbunden nur Eine Frage ausmacht, wie Vulg., Erasmus, Bengel u. A. wollen; auch der Aethiope. Dann heißt es: „was meint ihr dazu, daß er nicht zum Feste kommt?" Diese Erklärung vertheidigt auch Lücke, wegen der starken Verneinung *οὐ μη*, und weil der Aor. coniunct. leichter für das Präsens, als für das Futurum stehn könne. Allerdings ist sie recht annehmlich, und der Einwand, daß ja dieser Schluß auf Jesu Nichtkommen jetzt, eine Woche vor dem Feste (vgl. 12, 1.), zu frühe seyn würde, ist doch wohl nicht bedeutend genug, da man, wenn das Gemüth auf etwas sehr gespannt ist, wohl gern auch zu frühzeitige Schlüsse macht. Eher ließe sich einwenden, daß der gewöhnliche Gebrauch des *τι δοκεῖ σοι* der ist, daß es einen Satz an sich und eine Vorfrage bildet. Dagegen ist aber auch die andere Erklärung gar nicht unzulässig, und empfiehlt sich vielmehr vor jener, nämlich die Erklärung, welche der Syrer, Araber, Perser, Chrys., Beza haben: „was dünkt euch? — daß er gar nicht kommen sollte?" Das *οὐ μη* in einer Frage, auf die eine bejahende Antwort erwartet wird, steht Joh. 18, 11. Warum soll es nicht auch in einer Frage heißen können: „Ihr denkt doch, daß gar kein Zweifel an seinem Kommen ist?" denn so ist dann die starke Negation des *οὐ μη* aufzufassen, welche freilich im classischen Griechisch weder in einer Frage, noch in einem abhängigen Satze vorkommen wird. Der Aor. coniunct. aber kann für das Futurum eben so gut stehn als für das Präsens, z. B. Matth. 5, 18, 20, 26. Er findet sich nach *οὐ μη* eben so oft als das Futurum (Winer, neutest. Sprachlehre, S. 179. 2. A.); dieses möchte dann ziemlich gleich mit ihm seyn, wenn es nicht etwa noch einen größeren Grad von Bestimmtheit in sich schließt (Herm., ad Elmsley Med. p. 390.; ad Philoct. p. 69.). — Je mehr die lebhafte Erwartung Jesu sich steigerte, desto mehr erscheint die große Begeisterung motivirt, mit der er nach

C. 12, 12. von dem jerusalemischen ὄχλος empfangen wurde (Matth. 21, 10.). — In dem 57sten Vers giebt nun der Evangelist die Veranlassung zu dieser Frage an.

Capitel XII.

Von diesem Capitel an fallen die Facta, welche Johannes erzählt, mehr mit denen bei den übrigen Evangelisten zusammen. Dies fordert uns mehr zu historischer und chronologischer Ausgleichung auf. Aber auch in diesem Theile der evangelischen Geschichte hat dies manche große Schwierigkeit (vgl. das was zu 18, 1. über dergleichen Schwierigkeiten bemerkt ist). So gleich der Anfang des Abschnittes. Nach den andern Evangelisten hielt sich Jesus irgendwo in Judäa auf (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1.). Von da tritt er mit seinen Jüngern den Zug nach Jerusalem an (Matth. 20, 17. Marc. 10, 32.), geht durch Jericho hindurch (Marc. 10, 46. Luc. 19, 1.), wo er bei Zachäus übernachtete, zieht am Morgen weiter, kommt gegen Abend hin in die Gegend um Bethanien (Matth. 21, 1. Marc. 11, 1. Luc. 19, 29.), läßt dort sich den Esel zu seinem Einzuge in Jerusalem holen, es schließt sich ein großer Volkshaufe an, der ihn mit messianischen Psalmenworten willkommen heißt, und da er zu dem Thore einzieht, das nahe am Tempel liegt, begiebt er sich sogleich in den Tempel, und treibt die Verkäufer aus, geht am Abende wieder nach Bethanien, um dort zu übernachten (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11. [nach Markus fällt die Tempelreinigung Christi erst auf den folgenden Tag]), und kommt dann am nächsten Morgen wieder nach der Stadt, wo er nun während der Festtage täglich in den Tempel kommt und lehrt (Luc. 19, 47. 20, 1.). Nach Johannes hielt sich Jesus in der Gegend des Fleckens Ephraim an der judäischen Wüste auf, kommt eines Abends nach Bethanien gezogen, wo er bei der Familie des Lazarus ein Abendmahl einnimmt. Die Juden aus Jerusalem erfahren, daß er dort ist, sie ziehen ihm am nächsten Morgen entgegen, er besteigt ein Eselsfüllen, das Volk lobsingt ihm, so zieht er in die Stadt ein, und nachdem er sich dort eine Zeitlang vor dem Volke gezeigt und gelehrt hat, zieht er sich wieder zurück (12, 36.). Was den Tag des Einzuges betrifft, so beginnt das Fest am Donnerstag Abends.

Rechnet man nun den Donnerstag mit zu den sechs Tagen vor dem Feste, und sieht man den Tag nach seiner Ankunft in Bethanien als den terminus a quo der zu zählenden Tage an, so würde herauskommen, daß Christus Freitags in Bethanien eintraf; so z. B. Grotius, Lücke. Die ältere Kirche zählte indeß den Tag der Ankunft mit als den ersten der sechs Tage vor dem Feste, so daß Christus Sonnabends am Sabbath angekommen, und am folgenden Sonntage (palmarum) nach Jerusalem gezogen sei. Diese Annahme hat auch mehr für sich, denn bei jener Formel προ ἑξ ἡμ. wurde als der terminus a quo immer der Tag angesehn, wo die Sache geschieht (s. Anm. zu V. 1.), wie auch wir Deutschen thun, wenn wir sagen: „er kam sechs Tage vor Ostern an." Grotius nimmt deswegen lieber den Freitag an, weil Christus nicht am Sabbath gereist seyn würde; allein diese Schwierigkeit zu entfernen, ist, wie Lampe zeigt, nicht schwer. Auch wenn man den Freitag annähme, würde sich doch eine ähnliche Schwierigkeit ergeben, indem τῇ ἐπαυριον (V. 12.), also am Sabbath, der Einzug in Jerusalem statt gefunden haben müßte, oder, will man mit Lücke behaupten, Jesus sei den Sabbath über in Bethanien geblieben, und τῇ ἐπαυριον sei im weiteren Sinne genommen und bezeichne den Sonntag, so müßte man wenigstens zugeben, daß die Besucher aus Jerusalem (V. 9.) am Sabbath nach Bethanien gegangen seien, welches mehr als einen Sabbatherweg von der Hauptstadt entfernt lag. Die Abweichung der zwei verschiedenen Berichte von einander schien Einigen (Paulus, Schleiermacher) so groß, daß sie glaubten, zwei Einzüge Christi in Jerusalem annehmen zu müssen, an zwei einander folgenden Tagen. Indeß sind die Verschiedenheiten in den Erzählungen so unbedeutend, die Uebereinstimmungen so groß, und ein doppelter feierlicher Einzug würde so wenig in die Zwecke Christi passen, daß man sich nicht entschließen kann, dieser Ansicht beizutreten. Warum sollten wir nicht annehmen dürfen, daß die andern Evangelisten, denen wohl auch die Geschichte mit Lazarus nicht genau bekannt war, den kurzen Aufenthalt Jesu bei diesem übergangen haben, und daher in einem Zuge erzählen, was sich auf der Festreise zutrug? Was den Ort des Aufbruchs Jesu zur ganzen Reise betrifft, so findet eigentlich keine Verschiedenheit zwischen Johannes und den Andern statt, denn Johannes sagt ja

nicht ausdrücklich, daß Jesus aus Ephraim nach Jerusalem gekommen sei. Jericho lag nicht fern von Ephraim. Jesus hat also wahrscheinlich von Ephraim aus kleinere Reisen in die Umgegend gemacht, und wandte sich von einer derselben nach Jerusalem.

Eine andere Frage in diesem Abschnitte ist die, welche wir schon früher beiläufig berührten (zu C. 2, 17.), ob nämlich die hier der Maria beigelegte Fußwaschung dieselbe Handlung ist, von der auch Matth. 26, 6. Marc. 14, 3. erzählen, ja ob auch Lukas C. 7, 36. von demselben Factum rede. Daß Matthäus und Markus keine andere Thatsache als Johannes mittheilen (wie Origenes, Euthymius, Lightfoot, Wolf u. A. annehmen), ist offenbar, da die Differenz zwischen ihrem Bericht und dem des Johannes eigentlich doch nur darin besteht, daß sie weniger speciell erzählen, und daß sie den Zeitpunkt einige Tage später setzen, welche Ungenauigkeit dadurch hinlänglich erklärt ist, daß sie ihre Nachrichten aus zweiter Hand hatten. Wenn sie sagen, daß das Gastmahl im Hause des *Σιμων ὁ λεπρος* statt fand, so ist dies nicht gerade ein Widerspruch gegen des Johannes Bericht, denn wir könnten uns wohl denken, daß dieser Simon ein Verwandter der Familie war, bei dem sie wohnte, oder überhaupt der Hausbesitzer. Schwieriger ist es über Luc. 7, 36. zu entscheiden, welche Erzählung Schleiermacher gleichfalls für identisch mit unserem Factum hält. Die Beziehung und Wendung der Fußsalbung ist freilich dort eine andere, allein namentlich, daß auch dort der Gastgeber Simon heißt, könnte es sehr nahe legen, auch dieses Factum mit jenem zu identificiren. Auf der anderen Seite, wenn wir auch auf die chronologische Stellung der Erzählung im Lukas kein Gewicht legen wollten, ist doch auch manches gegen die Identificirung zu sagen. Der Act des Fußsalbens, als ein besonderer Beweis liebender Verehrung, hat an sich nichts Ungewöhnliches, ist nichts, was sich nicht im Leben Christi wiederholen konnte. Daß Christus eine ähnliche Erklärung seines Wohlgefallens ausspricht, liegt auch in der Natur der Sache. Wohl aber ist das eine wesentliche, auch die verschiedene chronologische Anordnung rechtfertigende Differenz, daß bei Matthäus, Markus, Johannes (V. 7.) die Beziehung auf den herannahenden Tod statt findet. Kommt nun dazu, daß die religiös-ethische Anwendung des Factums bei Lukas eine ganz andere ist, so würde am Ende für

die Identificirung beider Berichte nur der Umstand des gleichen Namens des Gastgebers übrig bleiben. Davon indeß abgesehn, daß nach den drei Evangelisten der Simon nicht eigentlich der Gastgeber wäre, sondern der Hauswirth, so war doch auch der Name Simon bei den Juden zu allgemein verbreitet, als daß sich auf diese Namens-Coincidenz mit solcher Entschiedenheit bauen ließe. Auch könnte man nicht abgeneigt seyn, der Vermuthung von Lücke beizutreten, daß Matthäus und Markus, wenn sie ihre Erzählung durch die Tradition erhielten, den Namen Simon durch eine Vermischung des von Lukas und des von Johannes erzählten Factums, unrichtigerweise in ihren Bericht aufnahmen.

V. 1 — 3. *Προ ἑξ ἡμερῶν τ. π.*, nach Kypke eine elliptische Redensart, statt *προ ἑξ ἡμερῶν προ τ. π.*, besser: eine concise Ausdrucksweise für *ἑξ ἡμερας προ τ. π.* So auch in den LXX. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. Lukian, Pseudomantis, c. 46.: *προ μιᾶς δε τοῦτο τοῦ θεσπιζειν ἐγιγνετο* „dies geschah einen Tag vor dem Weissagen" (S. andere Beispiele bei Wetstein, Kypke). So gebraucht auch Thukyd. Hist. l. II. 34. *προτριτα*, triduo ante. Es ist nach dem Lateinischen ante diem tertium calendas, in ante diem, ex ante diem quintum calendas. Auch auf griechischen Inschriften fand Münter diesen Sprachgebrauch, symb. ad interpr. ev. Ioh. ex marm., p. 23. War nun der Tag, wo Christus in Bethanien ankam, der Sabbath, so war das *δεῖπνον* wahrscheinlich die Sabbathsmahlzeit, womit die Juden ihren Sabbath fröhlich zu schließen pflegten. Jesus, der sich des Abends so häufig nach Bethanien zurückzog, übernachtete wohl öfter bei dieser Familie. Martha ist auch hier die geschäftige, und verrichtet, wie Luc. 10, 38., die äußeren Dienste. Der Evangelist erwähnt, daß Lazarus mit bei Tische war, zum Zeichen, daß derselbe vollkommen Leben und Gesundheit wieder erhalten hatte. — Während nun Martha auch hier, wie Luc. 10., aus Liebe zum Herrn die äußern Dienstleistungen unternimmt, giebt sich auch hier Maria ganz ihrer gefühlvollen Anhänglichkeit an seine Person hin. Durch die Auferweckung des Bruders mochte ihre Liebe noch mehr geweckt worden seyn. Sie besitzt einen großen Vorrath der köstlichsten Salbe. Um ihre dankbare Liebe auszudrücken, will sie ihn ganz aufopfern. Es war bei den Alten gewöhnlich, daß vor dem Gastmahle die Füße ge-

waschen wurden, damit verband man auch öfters Salbungen der Füße. Dies wird erwähnt im talm. Tr. Menachoth, f. 85, 2. Besonders pflegten auch liebende Kinder den Aeltern solche Dienste zu erweisen, so Aristoph., Vespae, v. 605.: *και πρῶτα μεν ἡ θυγατηρ με ἀπονιζῃ κ. τῶ ποδ' ἀλειφῃ κ. προςκυψασα φιλησῃ* — ganz so wie Luc. 7, 38. Auch während des Mahles, vor dem Nachtische, wurden, wenigstens bei den Griechen, Kränze und Salben gebracht (Athen., deipnos. XV, 10. Vgl. dazu Casaub., exercitt. XIV, 13. Cleric., ad Matth. 26, 7.). Bei Matthäus und Markus wird das Einsalben des Hauptes erwähnt; auch dies war in Judäa ein Zeichen der Hochachtung, das man bei gewissen Gelegenheiten den Rabbinen bewies (s. Lightf. zu Matth. 26, 7. Marc. 14, 3.). Eben so bei den Gastmählern der Griechen. Athenäus führt aus Archestratus an: *αἰει δε στεφανοισι καρα παρα δαῖτα πυκαζου, κ. στακτοῖσι μυροις ἀγαθοῖς χαιτην θεραπευε.* — Unter den wohlriechenden Oelen galt das der Narduspflanze als eines der vorzüglichsten und theuersten (Plinius, hist. nat. XII, 12.). Nach V. 5. hätte es für 300 Denarien, etwa 30 Thaler, verkauft werden können. *Πιστικος* wird im spätern Griechisch für *πιστος* gebraucht, daher erklärt es Theoph.: *ἀδολος και μετα πιστεως κατα-σκευασθεῖσα.* Der Syrer: ܢܪܕܝܢ ܪܝܫܐ „vorzügliche Narde." Der Araber: ناردين ذكي „reine Narde." So die meisten Neueren. Plinius unterscheidet nardus sincera und pseudonardus. Ungewisser sind andere Erklärungen des Worts von einer Stadt Opi in Babylonien, oder فستق in Karamanien, oder dem rabbin. Worte פִּיסְתְּקָא „die Nuß" oder „Eichel," auf welche man dadurch geleitet wurde, daß das in jenem Sinne so ungebräuchliche Wort *πιστικη* sich auch bei Markus findet, da doch Johannes und Markus von einander unabhängig sind, und es auffiele, wenn beide das seltnere Wort gewählt hätten.

V. 4—6. Johannes läßt diese Gelegenheit nicht vorübergehn, einen Charakterzug des Judas zu erwähnen. Anhänglichkeit ans Irdische war der Hauptfehler dieses Menschen, der wahrscheinlich auch nur durch irdische Messiashoffnungen in die Ge-

meinschaft des Erlösers gezogen worden war (s. Anm. zu 6, 64.). Dieser, der schon insgeheim die gemeinschaftliche Kasse der Jünger Jesu bestohlen hatte, ärgert sich, daß Maria nicht, wenn sie ihre Liebe beweisen wollte, den Ertrag von jener Narde in die gemeinschaftliche Kasse geliefert. Er versteckt aber seine wahre Gesinnung hinter einen scheinheiligen Einwand. Nach den andern Evangelisten machten die Jünger überhaupt jenen Einwand. Es ist wahrscheinlich, daß einige von ihnen, die kein Arg hatten, nachdem Judas jenen Tadel ausgesprochen, ihm beistimmten. *Γλωσσοκομον*, ursprünglich ein Kasten, worein die Mundstücke der Flöten, *γλωττιδες τῶν αὐλῶν*, gelegt wurden; später bei Plutarch von Schatullen gebraucht. Auch im Rabb. גְּלוֹסְקְמָא „ein kleines Kästchen." Phrynichus bemerkt, es heiße in der gebildeten Sprache *γλωττοκομεῖον*. — *Βασταζειν* heißt „heimlich wegnehmen." Josephus, antiqu. l. 8. c. 2., wo die eine Hure, welche vor Salomo erscheint, von der andern sagt: *βαστασασα τοὐμον ἐκ τῶν γονατων προς αὐτην μεταφερει* (andere Beispiele s. bei Kypke, Wolf). So hier der Aeth., Deyling, Elsner, Wolf. Indeß können wir auch mit dem Syrer, Araber, Perser bei dem gewöhnlichen Sinne des Worts stehn bleiben: Judas hatte das Geld unter sich und trug es — nun überläßt Johannes dem Leser, das Weitere hinzuzudenken. *Τα βαλλ.*, die Beiträge, welche die Jünger, andere fromme Anhänger Jesu und Jesus selbst hineinlegten.

V. 7. Christus nun sieht auch hier nicht auf das Aeußere der That, er erwägt die Gesinnung der Maria, aus der eine solche That hervorging, eine Gesinnung, welche großer Aufopferungen der Liebe fähig war. Wie Jesus überhaupt, und in dieser Zeit immermehr, seines herannahenden Todes eingedenk war, so legt er auch hier jener Handlung der Liebe einen höheren Sinn unter, der sich darauf bezog. Die Todten wurden einbalsamirt; so, sagt er, habe er selbst gleichsam im Voraus die Weihe des Todes empfangen.

V. 8. Gewisse Liebespflichten, oder vielmehr Liebesbeweise, lassen sich nur bei gewissen außerordentlichen Begebenheiten ausüben, daher dürfen diese nicht nach dem gewöhnlichen Maaßstabe beurtheilt werden. Es heißt dabei: Das Eine thun und das Andere nicht lassen.

V. 9—11. Noch an demselben Abende verbreitete sich die Nachricht von Jesu Ankunft in Jerusalem. Die Wunderthat an Lazarus hatte schon die Gemüther aufgeregt. Sie kommen daher noch am Abende nach dem Flecken, um Jesum zu sehen, und zugleich auch den von den Todten Auferstandenen. Die Oberen indeß waren so verhärtet, daß sie sogar daran dachten, den Lazarus aus dem Wege zu räumen. *Βουλευεσθαι* ist hier nicht „beschließen," sondern „berathen." Ueber *ἀρχιερεῖς* s. zu C. 7, 32. Vielleicht war dies ein Privatanschlag einiger weniger, sadducäisch gesinnter Priester, welche schon deswegen, weil sie dem Glauben an die Auferstehung so abgeneigt waren, gegen den Lazarus Anschläge faßten.

V. 12. 13. Schon vor Jesu Ankunft waren die Festbesuchenden gespannt gewesen, ob er würklich auf das Fest kommen würde (C. 11, 56.). Am Sonntage Morgens verbreitete sich unter ihnen das Gerücht, er sei nun würklich angekommen. Man beschließt, ihn feierlich zu empfangen. Unreine Hoffnungen mochten sich einmischen, man mochte hoffen, Christum endlich einmal, wenn man ihm so öffentlich die allgemeine Anhänglichkeit bezeugte, zum Auftreten als Messias zu bewegen. So zieht ihm denn ein großer Haufe von Festbesuchenden mit den Ehrenbezeugungen entgegen, die man beim Empfange morgenländischer Könige zu beweisen pflegte, 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7. Targ. Esther 10, 15.: „Als Mardochai aus dem Thore des Königes hinauszog, waren die Straßen mit Myrthen bedeckt und die Vorhöfe mit Purpur." Herodot beim Uebergange des Xerxes nach Europa, l. 7. c. 54.: *θυμιαματα τε παντοῖα ἐπι τ. γεφυρεων καταγιζοντες, και μυρσινῃσι στορνυντες τ. ὁδον.* Auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho wachsen viele Palmen. Von diesen brechen sie Blüthenzweige, und streuen sie theils auf den Weg, theils tragen sie die Blüthenbüschel (לוּלָבִין) in den Händen, wie sie dies am Laubhütten- und Tempelweihfeste pflegten, beim Absingen der Lobgesänge, und singen auch hier die Worte, die sie bei jenen Festen aus dem 118ten Ps. V. 25. 26. abzusingen pflegten und die eine messianische Bedeutung hatten. Denn der, welcher im Namen Jehovas kommt, ist der, welcher in seiner Auctorität kommt, der Stellvertreter Jehovas, der Messias als höchster theokratischer König. *Ὡσαννα* ist das hebräische הוֹשִׁיעָה־נָּא.

V. 14—16. Jesus, begleitet von den Juden, die nach Bethanien gekommen waren um Lazarus zu sehen (dies ist der *ὄχλος* V. 17.), zieht am späteren Morgen von Bethanien aus, und kommt bis nach Bethphage, einer Reihe Häuser zu beiden Seiten der Landstraße (Marc. 11, 4. *ἀμφοδος*) von Feigenbäumen umgeben, die noch Rauwolf fand, am Fuße des Oelberges, ganz nahe an Jerusalem. Etwa bis hieher mochte der ihm entgegen gehende Haufe gekommen seyn. Jesus sieht die ihm so günstige Stimmung des Volkes, er beschließt, diese zu benutzen, um durch die Art und Weise seines Einzugs auf die Jünger, wenn sie später dieselbe bedächten, einen tiefen Eindruck zu machen. Daß er der Messias sei, und von welcher Art sein messianischer Charakter sei, dies war es, was er den Jüngern eindrücklich machen wollte. Der Prophet Zacharias hatte die Ankunft des Messias an einer Stelle (Zach. 9, 9.) als die eines friedliebenden, leutseligen Königes beschrieben, der auf dem Esel (demjenigen Thiere, welches im Frieden zum Reitthiere gebraucht wurde, wie das Pferd im Kriege, Hos. 14, 4. Sprüchw. 21, 31. Jerem. 17, 25.) in die Hauptstadt seines Reiches einziehn würde. Der göttliche Geist hatte ihm also eine Einsicht in das wahre Wesen des messianischen Reichs gegeben, und wenn er gleich bei jenem Ausspruche nicht das historische Factum des Einzuges Christi vor Augen hatte, so muß in jenem Bezuge sein Ausspruch dennoch als Weissagung angesehn werden. Um nun die Jünger auf die Betrachtung zu leiten, daß jene Aussicht des Propheten auf die Beschaffenheit des erwarteten Erretters in ihm in Erfüllung gegangen sei, wählt der Erlöser gerade diese Art des Einzuges. Die andern Evangelisten geben einige merkwürdige einzelne Umstände an, unter denen Christus den Esel erhielt. Die Art, wie Johannes davon spricht, hebt jenes nicht auf, er kürzt nur ab. — Erst nach der Verherrlichung Christi empfingen die Jünger den Geist, erst nach dieser Erleuchtung wurden ihnen die inneren Beziehungen der vorbereitenden Heilsanstalt zur erfüllenden deutlich.

V. 17. 18. Es ist von zwei *ὄχλοις* die Rede, dem in V. 9. und dem in V. 12. erwähnten.

V. 19. *Ἔρχεσθαι ὀπισω τινος*, הָלַךְ אַחֲרֵי „jemandem anhangen." Chrysostomus meinte, daß dies, gleichsam frohlockend,

lockend, die für Jesum gesinnten Pharisäer gesagt hätten. Allein hätte Johannes diese gemeint, so würde er sie schwerlich schlechthin οἱ Φαρισαῖοι genannt haben. Besser Euthymius: μεμφονται ἑαυτοῖς, ὅτι οὐκ ἀνυουσιν οὐδεν δια ῥαθυμιαν. Vielmehr — da das Volk Jesu gar zu entschieden anhing, so konnten die Befehle anzuzeigen, wo er sich aufhielte, oder ihn zu greifen (11, 57.), nichts helfen. Sie denken also auf noch durchgreifendere Maaßregeln.

V. 20 — 22. Indem Jesus von dem Oelberge her über den Bach Kidron durch das Goldthor in die Hauptstadt einzog, war er gerade an dem Berge Moria vorbeigekommen, und hatte sogleich den Tempel betreten, und (nach Matthäus und Lukas) die Käufer und Verkäufer daraus vertrieben. Indeß ist wohl das hier von Johannes Erzählte nicht gerade an demselben Tage im Tempel vorgefallen, denn der Evangelist setzt V. 36. hinzu, daß Jesus, nachdem er dieses gesprochen, nicht mehr öffentlich erschienen sei. Die andern Evangelisten erwähnen uns aber noch mehrere Reden Christi im Tempel. Mithin scheint das hier Folgende mehrere Tage nach seinem Einzuge vorgefallen zu seyn. Ueber den folgenden Abschnitt bis V. 33. vgl. die nicht sehr bedeutende Abhandlung von Rösselt, Opusc. Fasc. II. — Die ἑλληνες sind eigentliche Griechen, nicht, wie Semler wollte, Juden aus der griechischen διασπορα, welche ja ἑλληνισται hießen. Wahrscheinlich waren es Proselyten. Dies scheint in der Classificirung zu liegen: „solche, die zum Fest zu reisen pflegten" (so ist das Präsens aufzufassen). Es waren aber auch nicht גֵּרֵי צֶדֶק, d. h. solche, die sich der Beschneidung, den Opfern und allen jüdischen Einrichtungen unterwarfen, denn diese würden kaum ἑλληνες genannt worden seyn, sondern גֵּרֵי שַׁעַר, Proselyten des Thors, welche nur die sieben, sogenannten noachischen, Gebote befolgten. Eine große Anzahl Heiden neigte sich in der Zeit Christi zum Judenthum, wenn sie fühlten, daß die Bedürfnisse ihres Herzens im Heidenthum so gar nicht befriedigt wurden. Juvenal spottet über die judaisirenden Römer, satyr. XIV. 100 sqq., und Seneca sagt sogar, es seien schon so viele Römer zu dem jüdischen Cultus übergegangen, ut (religio iudaica) per omnem iam terram recepta sit, victi victoribus leges dederint. Solche φοβουμενοι τ. θεον waren nun, wie

die Apostelgeschichte zeigt, für religiöse Belehrung besonders empfänglich, denn es war ja innere Sehnsucht, die sie zum Judenthum geführt hatte. So war es ihnen auch darum zu thun, den großen Propheten, von dem sie in diesen Tagen schon so viel hatten sprechen hören, persönlich kennen zu lernen. Daß sie sich an Philippus wenden, kann zufällig seyn; vielleicht aber kannten sie ihn aus Galiläa. Philippus weiß, daß Christus nicht gern bloße Neugierde befriedigt. Ungewiß, ob der Herr nicht unwillig werden möchte, bespricht er sich daher erst mit Andreas.

V. 23. 24. Es frägt sich, ob Christus diese Worte sogleich auf jene Anfrage, oder sogleich als die Griechen herbeikamen, oder endlich, nachdem er mit den Fremdlingen etwas gesprochen, zu den Jüngern geredet habe. Das Letztere ist immer am annehmlichsten. Die Antwort Christi steht allerdings in Beziehung zum Vorhergehenden. So wie jene Frucht, die der Erlöser unter den Samaritern sah, ihn auf den Gedanken an sein nicht weit entferntes Ende brachte und die reichen Erfolge, die dann eintreten würden (4, 35—38.), so tritt auch hier ihm in die Gedanken, wie diese heilsbegierigen Heiden die Erstlinge der reichen Aernte seien, welche sein Tod herbeiführen würde. Calvin: ac si dixisset, notitiam sui mox spargendam fore per omnes mundi plagas. Theod. Mopsuest.: *καιρος, φησιν, λοιπον ἐστιν ἐπι το παθος ἐλθεῖν παντων πεπληρωμενων. Εἰ γαρ μελλοιμεν τουτοις ἀπειθοῦσι προςεδρευειν, ἐκεινους δε και βουλομενους μη προςιεσθαι, ἀναξια τ. ἡμετερας ἐσται ταῦτα κηδεμονιας. Ἐπει οὖν ἐμελλεν ἀφησειν τους μαθητας ἐπι τα ἐθνη, λοιπον ἰεναι μετα τον σταῦρον, ὁρῶν δε αὐτους προπηδῶντας, φησι, Καιρος ἐπι τον σταῦρον ἐλθεῖν.* — Das *ἱνα* darf hier nicht, wie Wahl thut, für das Adverb. „wo" gehalten werden. Es bezeichnet den Endzweck, „die Zeit, wo verherrlicht werden muß."

V. 24. Durch ein tiefsinniges Gleichniß zeigt der Heiland, wie nur durch seinen bedeutungsvollen Tod jene neue geistige Schöpfung hervorgebracht werden könne. Ammonius: *μη θορυβεῖσθε, ἀν ἀποθανω· τοτε γαρ μᾶλλον αὔξει το κηρυγμα και οἱ ἐξ ἐθνῶν πιστευσουσιν.*

V. 25. 26. Indem der Erlöser auf diese Weise von der Nothwendigkeit seiner eigenen Aufopferung redet, kann er es

nicht unterlassen, dasselbe Gesetz der Selbstverläugnung auch für seine Jünger aufzustellen. *Ψυχη*, wie נֶפֶשׁ, „das Leben," Matth. 10, 39. Vgl. das griechische *φιλοψυχεῖν*. Der Nachsatz aber ist so gestellt, daß *ψυχη* in der Bedeutung „Seele" genommen ist. *Μισεῖν*, wie Luc. 14, 26. (Matth. 10, 37.), nicht positive, sondern privative gesetzt, bezeichnet nach hebräischem Sprachgebrauch das Nachsetzen einer Sache, so Maleachi 1, 3. und Röm. 9, 13. Sprüchw. 13, 24. Der Sinn ist also: „Wer sein irdisches Leben für so wichtig hält, daß er die Sache Gottes ihm nachsetzt, und es nicht für dieselbe aufopfern will, der wird seine Seele ins Verderben stürzen, und dadurch überhaupt sein Leben darangeben. Wer aber in den Verhältnissen dieser Welt sein Leben höheren Zwecken unterordnet, bewahrt seine Seele für ein höheres Daseyn, pflanzt also wahrhaft sein Leben fort." — *῾Οπου εἰμι*, das Präsens und das Futurum zur Bezeichnung einer vollkommenen Bestimmtheit. Die *τιμη* besteht im Theilhaben an der *δοξα* des Sohnes.

V. 27. Während der Erlöser die seligen Folgen seines Leidens überblickt, dringt sich ihm doch auch der Gedanke auf, wie schwer seine Leiden seien, die jene herrlichen Folgen bringen sollten, die menschliche Schwäche sträubt sich dagegen, aber das Bewußtseyn des göttlichen Berufes ist stärker, als die Anforderungen der menschlichen Schwäche. So zeigt der Heiland, wie auch seine Jünger nicht stoisch kalt ihre menschlichen Gefühle des Schmerzes unterdrücken, aber doch auch nie in ihrem Berufe durch sie sich stören lassen sollen. Chrysostomus: *ὡς ἀν εἰ ἐλεγε, κἀν ταραττωμεθα, κἀν θορυβωμεθα, μη φυγωμεν θανατον, ἐπει κἀγω νῦν ταραττομενος οὐ λεγω ὡστε φυγεῖν· (δεῖ γαρ φερειν το ἐπιον·) οὐ λεγω, Ἀπαλλαξον με ἐκ τ. ὡρας ταυτης. Ἀλλα τι; Πατερ, δοξασον σου το ὀνομα. Καιτοι τ. ταραχῆς τοῦτο ἀναγκαζουσης λεγειν το ἐναντιον λεγω.* — Die beiden Fragen sind nothwendig mit einander genau zu verbinden: „Soll ich etwa sagen, Vater, errette mich aus dieser Stunde?" Worauf sich das *δια τοῦτο* bezieht, ist nicht genau ausgedrückt. Wir könnten ergänzen: *δι' αὐτο τοῦτο ὅ ταραττει με.* Euthymius: *δια τοῦτο ἐτηρηθην ἑως τοῦ νῦν καιροῦ, δια το ἀποθανεῖν ἐν τουτῳ.* Die Bitte: *πατερ, δοξασον κτλ.* tritt an die Stelle des *πατερ, σῶσον με.* Es liegt

darin wohl nicht, wie Chrysostomus will, eine directe Beziehung auf die Verherrlichung durch den Kreuzestod, denn um diesen bat eben der Erlöser nicht geradezu. Richtiger denke man sich mit Bengel hinzu: quovis impendio mei, quoquo modo. Also ist es ganz gleich dem: Dein Wille geschehe! — Ueber *ὄνομα τ. ϑ.*, welches gleich *δοξα*, s. zu C. 1, 12. So lösen sich denn alle Schmerzgefühle des Erlösers in den Einen heiligen Wunsch auf, daß der Vater verherrlicht werde.

V. 28—30. Gott giebt öffentlich ein Zeichen, daß er das Gebet seines heiligen Gesandten erhört habe. Der Sinn der Rede ist: „Deine ganze Erscheinung ist bisher eine Offenbarung meiner Herrlichkeit gewesen, und sie wird es ferner seyn." Es frägt sich nun, auf welche Weise diese Stimme an Christum und die Umstehenden gelangt sei? Seit Grotius ist es gewöhnlich geworden, bei der Erklärung dieses Factums auf das Rücksicht zu nehmen, was die Rabbinen von der בַּת קוֹל, d. i. Tochter der Stimme, erzählen. Sie sagen nämlich, seitdem mit Malachias die Gabe des Prophetenthums untergegangen, habe Gott Belehrungen ertheilt und die Zukunft offenbart durch die בַּת קוֹל, als einen niederen Grad der Weissagung (Talm., Tr. Sanhedr.). Es frägt sich nun, wie diese Tochter der Stimme ertheilt wurde, und welches die Etymologie des Wortes ist. Viele Neuere, Kuinoel, Paulus, Lücke, meinen, es sei unter der Stimme nur der Donner, oder ein anderes Naturzeichen, oder ein auffallendes zufälliges Menschenwort verstanden worden, welchem man je nach den Umständen eine Deutung beigemessen, und diese Deutung sei „Tochter der Stimme, d. i. Ausdeutung des Omens" genannt worden (s. Lücke zu dieser Stelle und Paulus, Comm. zu den Evv., Th. 1. S. 348.). So erklärt denn Lücke auch hier: „da Jesus sein Gebet mit den Worten schloß: Vater, verherrliche deinen Namen! ward der Donner, den man hörte, für Jesum und die in gleicher Stimmung mit ihm waren, eine Antwort darauf, und bekam die Bath Kol (Deutung): Ich habe ihn verherrlicht u. s. w." Andere, die nicht in der andächtigen Stimmung waren, obgleich gegenwärtig, hörten und sahen nur das äußere Zeichen. Geht man nun bei dieser Auffassung davon aus, daß jener Donner würklich nach göttlicher Fügung in diesem Augenblicke erschallte, so tritt diese Ansicht der Würde der evan=

gelischen Geschichte nicht zu nahe. Allein sie kann dennoch nicht als begründet angesehen werden. Denn zuerst ist zu bemerken, daß aus keiner der vielen rabbinischen Stellen, die von der בַּת קוֹל handeln, hervorgeht, daß die Rabbinen einen Donner oder eine andere Naturerscheinung darunter verstanden, in deren Deutung ihnen eine göttliche Antwort gelegen habe. Vielmehr ist überall (Vitringa, Obss. sacrae, P. II. l. VI. c. 9. 10. Meuschen, Nov. Test. ex Talm. illustr., die Abhandlung von Danz: de inauguratione Christi, p. 445 sqq. Buxtorf, Lex. Talm. s. h. v.) in den angeführten Stellen von einer würklichen Stimme die Rede (nur die Stellen von Lightfoot ad Matth. 3. ließen sich zur Unterstützung der gedachten Meinung beibringen. In diesen wird nämlich die Bath Kol ertheilt durch zufällig ausgesprochene, ominöse Menschenworte. Indeß bleibt es doch auch hier eine Stimme, und wahrscheinlich wurde doch auch hier angenommen, daß Gott durch jene Menschen redete, ebenso wie bei dem tolle, lege! was Augustin hörte), eben so auch in den Stellen der chaldäischen Paraphrasten, die Buxtorf anführt, in der Erzählung des N. T. von Pauli Bekehrung und von Petri Gesicht, Apg. 9, 7. 22, 7. 10, 13, 15. und in Erzählungen der ersten christlichen Kirche, wie von der Stimme, welche Polykarpus vernahm, s. ep. de martyr. Polyc., c. 9. Auch Josephus spricht bekanntlich von göttlichen φωναῖς, antiqu. XIII, 3., de bello iud. l. VII, 12. So führt uns also auch die Vergleichung der בַּת קוֹל darauf, hier an eine würkliche Stimme zu denken. Für diese Auffassung zeugt nun ebenfalls der Text ganz entschieden, denn V. 29. redet Johannes offenbar so, als ob er selbst von einem Donner gar nichts vernommen habe. — Ist nun in dieser Erzählung nicht von einer Naturerscheinung die Rede, sondern von einer Stimme, so kann gefragt werden, ob die Wahrnehmung derselben eine vom äußerlichen Sinne oder vom innerlichen ausgehende war? Im letzteren Falle müßten wir hier das Hören bei dem Factum erklären, wie Theodor v. Mopsuest. C. 1, 32. das Sehen erklärt, nämlich daß Gott durch eine innere Einwürkung auf die empfänglicheren Gemüther eine innerliche Wahrnehmung jener Worte hervorgebracht habe. Dies ist die Art, wie sich auch Maimonides die Bath Kol vorstellt: קוֹל מֻשְׂכָּל וְלֹא קוֹל מוּחָשׁ „eine innerliche und nicht eine sinnliche

Stimme.“ Indeß ist auch diese Annahme hier unwahrscheinlich, da uns der Irrthum Jener, die nur einen Donner vernehmen, vielmehr zu der Annahme einer äußerlich vernehmbaren Stimme leitet. Wenn nun Einige der Umstehenden jene Stimme von einem Engel ableiten, so hat dies nichts Auffallendes; denn, wie Danz zeigt, so machten die Rabbinen zuweilen die Engel auch zu Vermittlern jener Gottesstimme, und es könnte seyn, daß diese Leute übrigens dasselbe vernahmen, was Johannes. Wie aber ist es zu erklären, daß Einige nur einen Donnerschlag zu vernehmen meinten? Es könnte seyn, daß bloß ihr Fernstehn von dem Orte, wo Jesus war, bewürkte, daß sie statt der einzelnen Worte nur ein Geräusch wie das eines Donners vernahmen. Allein war jene Stimme sehr laut und donnerähnlich, so konnte sie nicht den Fernerstehenden unverstanden bleiben, war sie so leise, daß die Fernerstehenden die Worte nicht auffaßten, so konnten sie dieselbe kaum für einen Donner halten. Richtiger möchte man daher wohl, wie schon Chrysostomus, Ammonius thun, den Grund jener verschiedenen Auffassung der Stimme in der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit der Zuhörer suchen. Die παχυτεροι, σαρκικοι und ῥαθυμοι, wie Chrys. sagt, also die, welche in ihrem Innern noch keinen höheren Sinn hatten, vernahmen überhaupt keine Worte, sondern nur einen unbestimmten Laut, wie ja überall die göttlichen Offenbarungen nur in dem Maaße dem Menschen enthüllt werden, als er dafür empfänglich ist. (Gerade so scheint es sich auch bei der Erscheinung, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus empfing, verhalten zu haben, daß nämlich er selbst eine artikulirte Stimme vernahm, seine Begleiter aber nur ein Geräusch. Bei dieser Annahme verschwindet der anscheinende Widerspruch zwischen Apg. 9, 7. und 22, 9.) Vielleicht unterschieden sich auch Jene, die sagten, es habe ein Engel geredet, von diesen nur dadurch, daß sie, obgleich sie die Bedeutung der Worte nicht faßten, nur vernahmen, es seien Worte gewesen. Eine Steigerung des weniger oder mehr Verstehens scheint Johannes ausdrücken zu wollen. — Neben dieser Ansicht ließe sich auch die, welcher Spencer, Vitringa u. A. von der Natur der Bath Kol haben, hier geltend machen, daß es nämlich eine Stimme gewesen, die sich gleichsam aus dem Donner entwickelte, so daß Einige nur diesen, Andere auch jene auffassen konnten.

V. 30. Man könnte glauben, in der großen Bangigkeit, die der Erlöser vorher ausdrückte, habe er zu seiner Beruhigung durchaus eines solchen äußeren Zeichens der Versicherung des göttlichen Beistandes bedurft. Dem war aber nicht so. Dieses äußere Zeichen sollte den Glauben der Zuhörer stärken.

V. 31. Die freudige Zuversicht Christi spricht sich nun immer bestimmter aus. *Κοσμος*, אֻמּוֹת עוֹלָם, bezeichnet im alttestamentlichen Sprachgebrauch „alle nicht theokratischen, heidnischen Völker," im neutestamentlichen Sprachgebrauch „alle Diejenigen, welche nicht zum innern Gottesreiche gehören und demselben entgegenwürken." Da nun außerhalb der Theokratie Israels keine besondere göttliche Leitung statt fand, da das Ungöttliche in jenen Religionsverfassungen vorherrschte, so dachte sich der Israelit als das Haupt und den Leiter der Heiden einen bösen Engel, den Todesengel, Sammael, der nach Andern von dem Satan nicht verschieden ist, und gab diesem den Namen שַׂר הָעוֹלָם (Schöttgen, Lightfoot, Wetstein ad h. l.) Wie nun ferner Christus schon C. 8, 44. gezeigt hat, daß der *κοσμος*, welcher sich dem unsichtbaren, geistigen Gottesreich entgegenstellt, durch seine Gesinnung ebenfalls eine Verwandtschaft mit dem gefallenen Geiste kund giebt, so nennt er daher auch hier diesen das Haupt der dem Reiche Christi entgegenstehenden Mächte, welche gleichsam Diener seiner Absichten sind. Der Name *ἀρχων τ. κ.* kommt außerdem vom Teufel vor 14, 30. 16, 11., womit zu vergleichen der Ausdruck *ὁ θεος τ. αἰῶνος τουτου*, 2 Kor. 4, 4. und Eph. 6, 12. *κοσμοκρατωρ τ. σκοτους τουτου* (Eph. 2, 2.). Worin besteht nun die *κρισις* des *κοσμος?* Calvin, Grotius vergleichen die Bedeutung des שָׁפַט, in libertatem vindicare, recte constituere, und Beza erklärt eben danach: initium adest *ἀποκαταστασεως* mundi, eiecto eius usurpatore, sec. Act. 3, 21. Allein diese Bedeutung des Wortes *κρισις* läßt sich im N. T. nicht nachweisen, und ist auch gegen diese Stelle C. 16, 11. *Κρισις* muß daher hier in der gewöhnlichen Bedeutung „Gericht," mit dem Nebenbegriff der Verdammung genommen werden (vgl. *κατεκρινε* Röm. 8, 3.). Dieses Gericht besteht darin, daß die Gewalt der Sünde in der Welt gebrochen wird, indem der Tod Christi, jene Vollendung des in der gefallenen Menschennatur das vollkommene Ebenbild Gottes darstellenden Lebens, das Reich der Heilig-

keit unerschütterlich gründet. Davon ist denn auch die Folge, daß der Teufel nicht mehr dieselbe Gewalt über die Menschheit behält. Es ist ein Reich in derselben gegründet, wodurch diejenigen Gesinnungen, durch welche die Menschen die Absichten des Lügengeistes auszuführen sich verleiten lassen, an der Wurzel angegriffen werden. Zu dem ἔξω ergänzen wir also am besten τῆς κοσμοκρατορίας, τῆς ἀρχῆς. Bengel: eiicietur ex possessione pristina, ut reus.

V. 32. 33. Nachdem so Christus die Ueberwindung der feindlichen Mächte ausgesprochen, schließt er die Erwähnung seiner eigenen beseligenden Würksamkeit an. Das Wort ὑψοῦν hat, wie zu C. 3, 14. gezeigt, die Bedeutung des Verherrlichens und des Kreuzigens. Wir bemerkten, daß Christus wohl auch absichtlich, um dieses Doppelsinnes willen, dieses Wort wählte. Während 3, 14. und 8, 28. ohne Zweifel die Bedeutung des Kreuzigens die vorwaltende ist, ist hier die des Verherrlichens die vorherrschende, wie das ἐκ τῆς γῆς zur Genüge anzeigt. Das ἑλκυειν erklärt Chrysostomus bloß von der verliehenen Kraft des Glaubens; dies scheint aber nicht ganz zum Zusammenhange zu passen, zufolge dessen mehr von einer Theilnahme an der δοξα des verherrlichten Menschensohnes die Rede zu seyn scheint. Nonnus: εἰς οὐρανον εὐρυν. Vgl. oben V. 26. C. 17, 24. Ganz matt und äußerlich Morus, Kuinoel: per doctrinam meam efficiam meos sectatores. Richtig Bucer: vos a terra attolletis corpus, ut summa cum ignominia moriatur, atque sic non modo deiecturos me, sed penitus extincturos arbitrabimini. Id tamen non efficietis, ut ea ipsa morte me sitis vere a terra exaltaturi, et in coelum transmissuri. Unde misso paracleto, id primum, quod vos interimendo me conamini avertere, efficiam, nempe ut omne genus hominum me sequatur.

V. 33. 34. Die Juden, die immer noch in der Erwartung standen, Christus werde bald ein ewiges Reich aufrichten, nehmen Anstoß daran, daß er seinen Hinweggang von der Erde angedeutet hatte. Nach den messianischen Weissagungen des A. T. sollte das messianische Reich ewiglich bestehn. Dies leitet sie auf die Frage, da ja doch mit dem, was sie vom Messias wüßten,

ein Hinweggang von der Erde sich nicht reimte, ob er etwa unter dem *υἱος τ. ἀνϑρ.* einen andern als den Messias meinte. Ueber den Terminus *ὁ υἱος τ. ἀνϑρ.* s. z. C. 1, 51. Die Juden konnten wohl merken und hatten es auch schon erkannt, daß Christus damit keinen andern als den Messias, sich selbst, bezeichne, indeß werden sie unsicher, da diese Bezeichnung des Messias selten und geheimnißvoll war. Nun fällt nur auf, daß Christus, obwohl er jene Bezeichnung sonst so oft gebrauchte, sich gerade im Vorhergehenden nicht so genannt hatte. Wir haben indeß höchst wahrscheinlich anzunehmen, daß Johannes abkürzend erzählt, und auf diese Weise es übergeht, daß Christus auch hier sich mit jenem Namen nannte.

V. 35. 36. Jesus, statt die einzelnen Irrthümer zu widerlegen, richtet sich auch hier auf die Gesinnung, und fordert zum Glauben auf. — *Μεϑ' ὑμῶν* statt *ἐν ὑμῖν* ist Glossem. Das *ἐν ὑμῖν* wird am natürlichsten erklärt wie das hebräische בְּקֶרֶב „in eurer Mitte." Die alten Uebersetzer indeß scheinen es für eine Umschreibung des Dativs angesehn zu haben, welches sich durch 1 Kor. 14, 11. wahrscheinlich machen ließe, vgl. mit Joh. 11, 10. — Was den Sinn des Ausspruches Christi betrifft, so ist C. 9, 5. zu vergleichen. Wie derjenige, welcher ein Geschäft zu verrichten hat, bei dem er des Tageslichtes nicht entbehren kann, eilen muß, ehe ihn unaufhaltsam die Nacht überholt, so müsse auch der, welchem es um das Heil seiner Seele zu thun ist, eilen, so lange der Erlöser noch unter ihnen sei. Auch hier, wie 9, 4. und 11, 9., ist Tag und Nacht Bild für die *εὐκαιρια* und *ἀκαιρια*. *Υἱος τ. φ.*, Einer der am Lichte Theil hat, wie *υἱος παρακλησεως, εἰρηνης.*

Mit diesen Worten schließt Johannes, was er von der öffentlichen Würksamkeit Christi mitzutheilen hatte. Die letzten Tage vor seinem Ende brachte der göttliche Erlöser in der Stille bei seinen Jüngern zu, um diesen noch vor seinem Hinscheiden Belehrungen zu geben, welche dereinst, unter dem Einflusse des Geistes Gottes, in ihnen zum Leben kommen sollten. Ehe der Evangelist indeß zu dieser Schilderung übergeht, fügt er noch seine eigenen Betrachtungen über die Würksamkeit des Erlösers hinzu. Er ist betroffen von dem hartnäckigen Unglauben des

Volkes, unter dem jener erschien. Er setzt aber hinzu, daß dies nicht gleichsam als eine Vereitelung von Gottes Absichten anzusehen sei, Gott habe es vorher verkündigt. Bei alle dem habe sich doch wenigstens im Verborgenen der Glaube sehr verbreitet. Die Vornehmeren hätten nur aus Menschenfurcht ihn verheimlicht, ohne — auffallend genug — sich durch die leuchtenden Aussprüche des Erlösers zu einer völligen Verläugnung alles eigenen Vortheils um seinetwillen bewegen zu lassen.

V. 37. 38. Johannes beruft sich auf Jes. 53, 1. Der Prophet spricht dort von einer wunderbaren Verherrlichung des Messias, die aus dem Zustande seiner Niedrigkeit hervorgehn würde. Der Stolz und der fleischliche Sinn, der schon damals die Israeliten verhinderte, den Grundsatz der göttlichen Würksamkeit anzuerkennen, immer aus dem Niedrigen die herrlichsten Folgen hervorgehn zu lassen, der war auch die vornehmste Ursache ihres Unglaubens an den in Knechtsgestalt erschienenen göttlichen Erlöser.

V. 39. 40. *Δια τοῦτο* ist mit *ὅτι* zu verbinden. Sie konnten deshalb an ihn nicht glauben, weil Gott sie dem Gerichte der Verstockung übergeben hatte. Die Stelle ist aus Jes. 6, 10. frei aus dem Gedächtniß citirt, selbst darin, daß dort Gott zu dem Propheten redet, hier der Prophet selbst. Wir müssen nämlich zu *τετυφλ.* und *πεπωρ.* als Subject *ὁ θεος* ergänzen. Er hat ihre Augen blind gemacht, so daß sie für die Erweise seiner Macht, die vor ihren Augen geschehen, blind sind. *Καρδια* bezeichnet, nach dem Gebrauch des hebr. לֵב, nicht bloß das Herz, sondern überhaupt den Geist. Er hat ihren Geist gleichsam mit einer Decke überzogen, so daß sie nichts begreifen, was ihnen gesagt wird. Wie überall, so unterscheidet auch hier der Hebräer in seiner popularen Ausdrucksweise nicht die mittelbaren Würkungen Gottes von den unmittelbaren. Was Gott *συγχωρητικῶς* (2 Sam. 12, 11. 16, 10. 1 Kg. 22, 22. Jes. 64, 17.) würkt, was er durch gewisse Veranlassungen hervorruft, wo er also *ἀφορμητικῶς* würkt (5 Mos. 2, 30. Ps. 105, 25. 1 Kg. 11, 23.), das alles schreibt der Hebräer in der popularen Ausdrucksweise unmittelbar Gott zu. Wobei indeß berücksichtigt werden muß,

daß die Zulassung Gottes in sittlichen Dingen niemals bloß ein müßiges Geschehenlassen ist, sondern insofern etwas Würksames, als das Böse, sobald es sich absichtlich der Gnade verschließt, und sich selbst überlassen bleibt, immer mehr in sich blind wird, so daß die Unempfänglichkeit in furchtbarem Grade steigt. Dies wird besonders am Beispiele der Pharisäer klar. Da sie einmal angefangen hatten, ihre bessere Einsicht aus Hochmuth und fleischlicher Gesinnung zu unterdrücken, so wuchs diese Verkehrtheit bis zu einer völligen Blindheit in geistlichen Dingen, und namentlich in den Erweisen der göttlichen Macht Christi. Sie boten alle erdenklichen Mittel auf (Joh. 9.), um die Ueberzeugung von der Wundermacht Jesu, die sich ihnen so unbestreitbar aufdrang, sich abzuläugnen. Und als alle angewandten Mittel vergebens waren, half ihnen dies doch nichts zum Glauben, sie blieben bei ihrem Unglauben. Sie konnten nicht glauben, denn ihre Verstockung hatte ihren innern Wahrheitssinn ganz verblendet. Es zeigt sich, daß Johannes hier ganz richtig den Ausdruck gebraucht *οὐκ ἠδυναντο*. Die Verkehrtheit der Neigungen und Gesinnungen hatte ihnen den Sinn für eine gläubige, kindliche Hingabe geraubt. Aehnlich sagt Paulus Röm. 8, 7.: *το φρονημα τ. σαρκος τῷ νομῳ τ. ϑεοῦ οὐχ ὑποτασσεται, οὐδε γαρ δυναται.*

V. 41. Jesajas that jenen Ausspruch, als er in einem Gesichte die Herrlichkeit Gottes sah. Man wird daher verleitet, mit Morus, Lampe, Kuinoel die *δοξα αὐτοῦ* von der *δοξα* Gottes zu verstehn. Dieses *αὐτοῦ* kann sich indeß füglich auf kein anderes Subject beziehen, als das folgende *περι αὐτοῦ*. Das *περι αὐτοῦ* aber hat nothwendig nicht Gott, sondern Christum zum Subject. Und so kommen wir darauf, auch hier in dem *δοξα αὐτοῦ* uns Christum als das Subject zu denken. Dann ist es klar, daß Johannes diese Worte hinzusetzt, um die Beziehung auf Christum, die er dem vorigen Satze gegeben, zu rechtfertigen. Daher müssen wir annehmen, daß Johannes hier, wie auch offenbar Paulus (1 Kor. 10, 4.) thut, sich für die schon in einigen Stellen des A. T. begründete (s. S. 38. 39. des Comm.) Ansicht erklärt, daß alle göttliche Offenbarung im A. B. und die ganze Leitung desselben von dem Logos ausging, und durch ihn vermittelt wurde.

V. 42. 43. Eine Epanorthosis von V. 37., worin er gerade das Auffallendste anführt, daß nämlich auch Obere unter den Anhängern waren, die aber aus jenem Grunde, den schon Christus gerügt hatte (5, 44.), ihren Glauben nicht bekannten.

V. 44—50. Die älteren Ausleger, Chrysost., Calvin, Erasm., Maldonat., Lampe u. A. nehmen an, daß Christus die folgenden Worte noch in einer eigenen Rede ausgesprochen habe. Dagegen spricht aber Mehreres. Nach V. 36. erschien Christus ferner nicht mehr öffentlich. Der Evangelist hat seine eigene Schlußbetrachtung zu der ganzen Erzählung von der öffentlichen Würksamkeit des Erlösers hinzugesetzt. Sollte er sich noch einmal unterbrechen? Dazu kommt, daß diese Rede gar nichts Neues enthält. Auch die Auskunft von Lampe und Heumann kann wenig genügen, daß Jesus, nachdem er schon fortgegangen, noch einmal stillgestanden und diese Worte den Juden zugerufen habe. Aus der Stellung der Worte, wie aus der Allgemeinheit des Inhalts, der fast nur schon früher gethane Aussprüche wiedergiebt, wird es demnach höchst wahrscheinlich, daß der Evangelist noch einmal die Summe von Jesu Lehre zusammenfassen will, vornämlich zur Bestrafung jener Menschenfurcht, die er schon in V. 43. gerügt hatte. Der Aorist hat also die Bedeutung des Plusquamp. Der Inhalt dieser summarischen Zusammenfassung ist nun: „In mir offenbart sich der höchste Gott selbst, und der Glaube an mich ist Licht und Leben (V. 50., per meton. effectus pro appellatione causae, c. 17, 2. S. Glassius, Philologia sacra, p. 1454.). Wer nicht an mich glaubt, wird nicht von mir verdammt. Das Daseyn meiner heilbringenden Lehre, die allein Mittel zur Wiederherstellung des Menschen enthält, wie er anderwärts sie nicht finden konnte, wird an jenem Tage, wenn er in seiner Sünde offenbar wird, über ihm, der dieses alleinige Heilmittel verschmähte, zum Verdammungsurtheil werden. Denn meine Lehre ist das ewige Leben, und ist von Gott selbst mir übertragen, so daß ich nichts anders als Gottes Willen zu den Menschen gesprochen habe."

Capitel XIII.

Der Schauplatz der öffentlichen Würksamkeit Jesu ist geschlossen. Der Evangelist führt uns nun in den Kreis der Jünger, und berichtet uns die erweckenden, erhabenen, tröstlichen Unterredungen, die der von Liebe erfüllte Erlöser vor seinem Hingange mit ihnen hatte.

V. 1. Es ist hier zuerst die Zeitordnung zu berücksichtigen, und zwar zunächst die Frage, ob das *δεῖπνον*, von dem hier die Rede ist, das Paschamahl Jesu ist, von dem die andern Evangelisten reden. Obgleich uns nun Johannes nicht die Einsetzung des Abendmahls berichtet, so können wir doch kaum daran zweifeln, daß dieses *δεῖπνον* eben das letzte war, das der Herr mit den Jüngern feierte, das Paschamahl. Denn nach den Reden, die sich daran anschließen, geht er auf den Oelberg in den Garten, wo er verrathen wird (18, 1.), und Joh. 13, 21—26. ist offenbar identisch mit Matth. 26, 21—23. Ist dies nun die letzte Mahlzeit Jesu, so muß sie — vorausgesetzt, daß er, was aus den drei ersten Evangelien bestimmt hervorgeht, mit den Juden gleichzeitig das Pascha feierte — am vierzehnten des Monats Nisan, den Abend vor dem ersten Osterfesttage gehalten, und — da den Tag nach jenem Abendmahl die Gefangennehmung des Erlösers erfolgte — die Kreuzigung am ersten Osterfesttage vollzogen worden seyn. Wie kommt dann aber der Evangelist dazu, die Zeit, wo das Pascha gegessen wurde, *προ τ. ἑορτῆς τ. π.* zu nennen, da doch das Fest eben mit diesem Abende, an dem das Pascha genossen wurde, begann? Dieser Ausdruck leitet zur Vermuthung, daß entweder dieses *δεῖπνον* nicht das Paschamahl sei, von welchem Johannes überhaupt nicht spreche (wie Bynäus, Lightfoot, Heumann u. A. annehmen), oder — da diese Auskunft Unwahrscheinlichkeit hat — daß Christus das Paschalamm einen Tag früher genossen habe, als es bei den Juden gewöhnlich war, in welchem Falle dann auch die Kreuzigung nicht auf den ersten Festtag, sondern auf den Tag vorher fallen würde. Diese letztere Annahme hat vielen Beifall gefunden, weniger gerade wegen dieser, als wegen einiger anderen johanneischen Stellen und wegen gewisser historischer Umstände. Sie ist zuerst in der abendländischen Kirche und in Alexandrien, dann auch von

vielen griechischen Auslegern, endlich von einer ganzen Anzahl Neuerer vertheidigt worden. Sie findet sich ausgesprochen bei Tertull., beim auctor quaest. in N. T. (Pseudo-Augustinus), Clem. Alex., Apollinaris, Euthymius u. v. A. (s. Usteri, Comm. crit. c. 1.), ferner wird sie vertheidigt von Scaliger, Casaub., Cappellus, Lampe, Ernesti, Kuinoel u. A. Für diese Hypothese spricht nämlich dem Anschein nach, außer jenem *προ τ. ἑορτῆς*, noch Folgendes: 1) Joh. 18, 28. heißt es, die Juden hätten am Morgen des Kreuzigungstages nicht in des Pilatus Haus eintreten wollen, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern *ἱνα φαγωσι το πασχα*. Folglich wurde das jüdische Pascha erst nach der Kreuzigung gegessen, und der Tag der Kreuzigung wäre demnach nicht der Osterfesttag, sondern der Tag vorher. 2) Joh. 19, 14. wird der Tag der Kreuzigung *παρασκευη τ. πασχα* genannt, dem Anschein nach „der Vorbereitungstag auf das Pascha, der Tag vor dem Pascha." 3) Joh. 19, 31. heißt es von dem Tage, an dem Jesus im Grabe lag, *ἦν γαρ μεγαλη ἡ ἡμερα τοῦ σαββατου ἐκεινου*, wahrscheinlich deswegen, weil dieser Sabbath zugleich der erste Festtag war, indem die ersten und letzten Festtage (Joh. 7, 37.) besonders heilig waren. Auch hieraus würde folgen, daß Jesus an dem Tage gekreuzigt wurde, an dem die Juden das Pascha zu essen pflegten. 4) Hätte Jesus mit den Juden zugleich das Pascha gegessen, so würde folgen, daß sie ihn an ihrem heiligen Festtage gekreuzigt hätten. Dieses wäre mit so vielen feststörenden Handlungen verbunden gewesen, daß es nicht leicht anzunehmen scheint. — Alle diese Gründe sind unläugbar von Gewicht. Daß Christus mit den Jüngern das Pascha feierte, sagt Johannes nicht ausdrücklich; dies findet sich nur bei den drei ersten Evangelisten. Erkennen wir nun das Gewicht jener Gründe unbedingt an, so müssen wir die Aussprüche dieser entweder dadurch mit den johanneischen zu vereinigen suchen, daß wir mit jenen genannten Theologen annehmen, Christus habe das Pascha früher als die Juden gefeiert, oder wir müssen die angeführten johanneischen Stellen in einem andern Sinne nehmen, denn die Annahme der älteren Theologen Maldonat, Calvin, Beza, Calov u. A., daß die Juden die Feier des Paschamahls auf den ersten Festtag verschoben hätten, ist allzu unbegründet und gewaltsam. Wer nun keines von beiden annehmen zu können glaubt,

der sieht sich freilich in die Nothwendigkeit versetzt, entweder mit Dr. Bretschneider die Aechtheit des Johannes in Zweifel zu ziehn, oder mit De Wette, Usteri, Theile (Neues kritisches Journal von Winer und Engelhardt, B. 2. St. 2.) die Zuverlässigkeit der Synoptiker zu bezweifeln. — Anzunehmen, daß Christus früher als die Juden das Pascha genossen, unterliegt bedeutenden Schwierigkeiten. Einige meinen, daß der Erlöser bloß aus Willkühr das Pascha anticipirt habe, weil er seinen Tod am eigentlichen Paschatage voraussahe, um doch noch das Abendmahl als antitypisches Symbol des Pascha zu stiften. (Gude, dem. herm. quod Christus in coena sua σταυρωσιμῳ agnum paschalem non comederit, Lips. 1733.) Sie glauben dies aus Matth. 26, 18. Luc. 22, 15. erweisen zu können. Andere glauben, daß zu jener Zeit zwischen den Pharisäern und Sadducäern ein Calenderstreit statt gefunden, vermöge dessen die Sadducäer das Pascha einen Tag früher feierten. Diese Hypothese (s. darüber besonders Iken, Dissert. philologico-theol. T. II. p. 337—471. Bochart, Hieroz. T. II. l. 2. c. 53. Storr, opusc. T. III. p. 213 sqq.) gründet sich indeß allein auf die Notiz, daß die Karäer — welche, wie man glaubt, aus den Sadducäern entsprungen sind — etwa im achten Jahrhundert die Feste nicht nach der astronomischen Berechnung der Erscheinung des Neumondes bestimmten, sondern nach der würklichen Sichtbarwerdung desselben am Himmel, woraus gefolgert werden könnte, daß die muthmaßlichen Vorgänger der Karäer, die Sadducäer, auch in der Bestimmung des Pascha von den Pharisäern abwichen. Wie unsicher diese Hypothese demnach ist, springt in die Augen. Aus Josephus und Philo ist zu schließen, daß die Juden alle zu derselben Zeit das Pascha genossen. Aber auch wenn jene Vermuthung sicherer wäre, ließe sich gar kein hinlänglicher Grund angeben, warum Christus gerade den Sadducäern folgte, wenn man nicht etwa daneben annehmen will, daß das Verlangen Christi, vor seinem Tode noch eine auf das Pascha bezügliche symbolische Handlung vorzunehmen, ihn bewogen habe, in diesem Punkte sich an die Sadducäer anzuschließen. Endlich suchen Mehrere (Grot., Hammond, Clericus) die Auskunft, Christus habe ein Pascha genossen, wie es von den heutigen Juden genossen wird, die nämlich ein gewöhnliches nicht im Tempel geschlachtetes Lamm

mit ungesäuertem Brote genießen, ein *πασχα μνημονικον*, nicht *θυσιμον*. Aber dieses Paschaessen fand ja natürlich erst statt, seit der Tempel zerstört und das Schlachten der Opfer daselbst nicht mehr möglich war. Ueberdies spricht gegen diese ganze Hypothese des anticipirten Pascha, daß ja nach Marc. 14, 12. Luc. 22, 7. Christus an demselben Tage, wo die Juden das Mahl feierten, die Bereitung desselben anstellen ließ. Es heißt: *ἡ ἡμερα τ. ἀζυμων, ἐν ᾗ ἐδει θυεσθαι το πασχα.* — Ist es nun nicht möglich ein anticipirtes Pascha anzunehmen, so wird man sich auch auf der andern Seite nicht entschließen können, die Paschafeier Jesu ganz zu läugnen, und somit die Synoptiker für ganz unzuverlässig zu erklären. Die Natur des heiligen Abendmahls, seine innere Analogie mit dem Pascha, macht es an sich wahrscheinlich, daß es in einer Beziehung zum Pascha gestanden habe. Einen Gedächtnißfehler wird man bei einer so bedeutsamen Handlung, deren Beziehungen auch sinnlich so charakteristisch waren, bei den Synoptikern nicht annehmen können. Man könnte also nur sagen, weil sie selbst in jener letzten Handlung Jesu einige Beziehung auf das nahe bevorstehende Pascha entdeckten, hätten sie ihre Combination in die Geschichte übergetragen. Eine so harte Beschuldigung der Synoptiker müßte durch Beibringung ähnlicher Verfälschung der evangelischen Geschichte erhärtet werden, und würde überhaupt doch wohl nur dann zulässig seyn, wenn sich gar kein Ausweg entdecken ließe, das johanneische Evangelium mit den drei ersten auszugleichen. Daß nun dies Letztere nicht so unmöglich seyn möchte, darauf dürfte uns schon der Umstand führen, daß gerade in den kleinasiatischen Gemeinden, wo das vierte Evangelium besonders im Umlauf war, die Annahme statt fand, Jesus habe gleichzeitig mit den Juden das Pascha genossen. Irenäus, der Schüler Polykarps, in einem Fragment bei Eusebius (hist. eccl. l. 5. c. 24.), schreibt, daß Polykarpus, der Schüler des Johannes, vor dem Anicetus in Rom sich darauf berufen, er habe mit dem Apostel selbst das Osterfest gleichzeitig mit den Juden gefeiert. Offenbar fanden also jene Christen keinen Widerspruch des Evangelii Johannis mit den übrigen, ja eben so sicher dürfte man aus dieser Ueberlieferung schließen können, daß Johannes selbst nicht im Widerspruche mit den ersten drei Evangelisten geschrieben habe. Neh-

men

men wir nun auf die Zeugnisse der alten Kirche Rücksicht, so muß auf jeden Fall die Ansicht der kleinasiatischen Gemeinden mehr Gewicht für uns haben, als die der abendländischen, theils darum, weil gerade in jenen der Apostel lebte, welcher, wie man glaubt, mit den drei ersten Evangelien in Widerspruch steht, theils aber auch, weil sich bei den abendländischen Gemeinden — trotz ihres Berufens auf das traditionelle Herkommen — ein dogmatisch-polemischer Grund ihrer Ansicht findet, nämlich in ihrer Opposition gegen die Juden, wogegen die Ansicht der Kleinasiaten offenbar allein auf Ueberlieferung ruht. — Schreiten wir nun zur Beseitigung der Schwierigkeiten, welche der Vereinigung des Johannes mit den Synoptikern, und somit der Annahme, daß Christus mit den Juden das Pascha genossen und am ersten Ostertage gekreuzigt worden, entgegenstehn, so brauchten wir hier nur die Erklärung des *προ τ. ἑορτῆς τ. π.* anzugeben, von welchem Ausdrucke unsere Untersuchung ausging, die andern streitigen Stellen aber, Joh. 18, 28. 19, 14. und 19, 31. an ihrem Orte zu erläutern. Um indessen im Zusammenhange die ganze Untersuchung vor Augen zu haben, werden wir die Beseitigung der oben angegebenen vier Punkte hier beifügen, und somit die Erklärung jener drei johanneischen Stellen anticipiren. — Wir betrachten dem zufolge zuvörderst Joh. 18, 28. Der Ausdruck *φαγεῖν το πασχα* mit dem Artikel kommt im N. T. nur vom Genießen der eigentlichen Paschamahlzeit vor, wie man denn auch bei *το πασχα* zunächst nur darauf geleitet wird, an das Paschalamm zu denken. Nur die oben angegebenen Gründe veranlassen uns zu versuchen, ob sich noch eine andere Erklärung denken läßt. Besonders seit Bochart (vor ihm von Toletus, Baronius u. A.) werden nun die Stellen 2 Chron. 35, 8, 9. 5 Mos. 16, 1, 2. zum Beweise angeführt, daß auch im A. T. nicht bloß das Paschalamm פֶּסַח hieß, sondern auch die andern während des Festes gebrachten Opfer. Was 2 Chron. 35, 8, 9. anlangt, so ist diese Stelle allerdings nicht beweisend, denn es werden hier ausdrücklich die Rinderopfer von Paschalämmern unterschieden, wie schon Cudworth bemerkt, der dabei V. 13. vergleicht. Allein wenn Cudworth, Lampe, Lücke u. A. auch in 5 Mos. 16, 1, 2. diese Bedeutung läugnen wollen, so gehen sie offenbar zu weit. פֶּסַח mit זָבַח verbunden kann hier nicht, wie Lücke

will, das Fest bezeichnen, sondern vielmehr die Festopfer, unter denen sowohl das Paschalamm (צאן), als auch die andern Opfer verstanden werden, wie Michaelis übersetzt: „Schlachte deinem Gotte das Paschaopfer von Schaaf-, Ziegen- und Rindvieh.“ Ein Nebenbeweis für diese Auffassung ist, wie Bochart bemerkt, allerdings auch das folgende, sich auf פֶּסַח beziehende, עָלָיו. Diese weitere Ausdehnung der Bedeutung des פֶּסַח findet sich auch bei den Rabbinen. In der Gemara Tr. Sebachim, f. 99, 2. und Rosch Haschana f. 5, 2. wird auf die Fragen: מַאי־פֶּסַח „Was bedeutet פֶּסַח?“ geantwortet: שְׁלָמֵי פסח „die Paschaopfer.“ Und die Thosephot oder Randglossen zu f. 50. machen die Anmerkung, בָּקָר werde hier mit in dem Ausdrucke פֶּסַח begriffen, weil eben פֶּסַח hier alle zum Pascha gehörigen Opfer zusammenfassen solle. Auch in den Stellen Tr. Sebachim f. 7, 2. und Menachoth f. 3, 1. kommt die Formel לְשֵׁם פֶּסַח in der Bedeutung vor „als Paschaopfer“ (So ist nach rabbinischem Sprachgebrauche [vergl. im N. T. z. B. Matth. 10, 41.] die Phrase zu übersetzen, nicht, wie Lightfoot thut: sub nomine Paschae). Nach diesem Sprachgebrauch könnte nun bei Johannes unter dem *το πασχα* das Opfer zu verstehn seyn, was am ersten Festtage gebracht wurde und חֲגִיגָה hieß. Von dieser Chagiga handelt Maimonides in seinem Commentar über den Tractat פֶּסַח im zehnten Capitel. Was den Artikel betrifft, so steht derselbe dieser Auffassung weniger entgegen, denn wie die Juden, auch wenn sie bloß vom Osterlamm reden, פֶּסַח ohne Artikel setzen (so in dem Titel des Büchleins über den Pascharitus: (סֵפֶר הַגָּדָה עַל פֶּסַח), so hat andererseits die LXX. das פֶּסַח in 5 Mos. 16, 2. durch *το πασχα* mit dem Artikel gegeben. Vergl. auch z. B. die Weglassung des Artikels bei *ἑορτη* Matth. 27, 15., mit dem *ἐν τῷ πασχα*, Joh. 18, 39. Dagegen kann aber nicht geläugnet werden, daß es etwas Hartes hat, die sonst für den Genuß des Paschalamms gewöhnliche, ganze Formel *φαγεῖν το πασχα* hier ohne weitere grammatische Andeutung in einem andern Sinne zu nehmen. Wenn Lücke bemerkt, daß Johannes, für Griechen schreibend, sich weniger genau ausdrückte, so möchte man im Gegentheil sagen, gerade für Ausländer, die den weiteren Gebrauch des פֶּסַח nicht kannten, und von der Chagiga weniger als vom Osterlamm wußten, mußte der

abnorme Gebrauch der solennen Formel undeutlich seyn. Zu Hülfe kommt indessen unserer Auffassung noch ein Umstand, auf den Lightfoot und Bynäus (de morte Christi, l. 3. c. 1. p. 13.) aufmerksam machen. Nämlich die Verunreinigung durch das Betreten eines heidnischen Hauses gehörte unter die טְבוּל יוֹם (Maimon., Pesach, c. 6. sect. 1.), die Verunreinigungen, von denen man sich noch an demselben Tage durch Abwaschung reinigen konnte. Wäre nun dieses *το πασχα* die Paschamahlzeit, so traf ja diese erst auf den Abend, also nach jüdischer Rechnung auf den Anfang eines neuen Tages. Sie hätten sich also noch vorher reinigen können, was, wenn von der Chagiga die Rede ist, nicht möglich war. — Wir gehen zur zweiten Stelle über, zu Joh. 19, 14. Wenn hier *παρασκευη τ. π.* in der Bedeutung „der Vortag des Pascha" genommen wird, so ist diese Auffassung des Ausdrucks noch nicht ganz gesichert. Es findet sich keine Stelle, wo das griechische *παρασκευη* den Vortag von Festen bedeutet, also dem *προεορτιον* gleich wäre, obwohl allerdings die Juden solche Vorfeste anerkennen, und sie עֶרֶב יוֹם טוֹב nennen. Bei den andern Evangelisten wird bei Erzählung desselben Umstandes *παρασκευη* in der gewöhnlichen Bedeutung „Vortag vor dem Sabbath, Freitag" gebraucht, Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Matth. 27, 62. Und weiter unten V. 31. gebraucht Johannes offenbar selbst das *παρασκευη* in dieser Bedeutung. Hieraus wird es in der That nicht wenig wahrscheinlich, daß auch in unserer Stelle *παρασκευη* die gewöhnliche Bedeutung „Freitag" habe, und sich, wie Toletus, Bochart, Bynäus, Lücke u. A. annehmen, allein auf den folgenden Sabbath beziehe. Es ist daher der Genitiv *τοῦ π.* aufzulösen in *ἐν τῷ π.* „der Paschafreitag," d. h. derjenige Freitag, welcher den Sabbath, der in das Paschafest fällt, vorbereitet. So finden wir bei Ignat. ep. ad Phil. c. 13.: *σαββατον τοῦ πασχα* für *ἐν τῷ πασχα*. Sobald man bedenkt, daß die Juden *παρασκευη* absolut für „Freitag" gebrauchen, so ist dies Beispiel ganz analog. — Wir wenden uns zur dritten Stelle, Joh. 19, 31. Den Sprachgebrauch, nach welchem *μεγας* von Festen vorkommt, haben wir zu C. 7, 37. erläutert. Es frägt sich hier bloß, ob dieses Prädikat bloß dem ersten Osterfesttage zukomme, oder auch dem zweiten zukommen könne. Hätte Johannes gesagt: *ἦν*

γαρ ἡ ἡμερα ἐκεινου τοῦ σαββατου ἡ μεγαλη ἐν τῇ ἑορτῇ, wie C. 7, 27., so möchten wir allerdings genöthigt seyn, an den ersten oder letzten Festtag zu denken, als welche besonders heilig waren. Allein nun sagt er bloß, der Sabbath sei heilig gewesen, und dies war er eben so wohl, wenn er mit dem zweiten Osterfesttage zusammenfiel, als wenn mit dem ersten. Ueberdies hatte ja auch der zweite Festtag das Besondere, daß an demselben die erste Garbe Gerste und Opfer gebracht wurden, womit die Aernte eröffnet war, bei welcher Handlung, nach Angabe der Juden, besondere Feierlichkeiten statt gefunden haben sollen. — Der vierte Einwurf, daß nämlich eine so vielfache geräuschvolle Geschäftsthätigkeit, als die Anklage und Verurtheilung Jesu erforderte, nicht leicht am ersten Festtage denkbar sei, ist schon von den Aelteren, Beza, Calov u. A., sehr urgirt worden. Allein schon Bochart hat darauf geantwortet (Hieroz., p. 568. ed. Leusd. vgl. Paulus, Comm. Th. 3. S. 550. und Guericke, über die letzte Mahlzeit Jesu, in Winers krit. Journal, B. 3. St. 6. S. 265.). Was die Sabbathe betrifft, so durfte man Geschäfte, die einmal angefangen waren, an denselben beendigen. Man durfte auch den Sabbatherweg gehn. An Sabbathen war auch das Verhören und Richten erlaubt. In dem Raume zwischen dem Tempelberge und dem Vorhofe der Weiber befand sich eine מִדְרַשׁ הַגָּדוֹל, in welcher die Richter an Sabbathen und Festtagen saßen, um an diesen Tagen, wo der Volksandrang besonders groß war, und ihr gewöhnlicher Versammlungsort Gazith (s. zu 9, 34.) zu eng befunden wurde, Gericht zu pflegen, wie die Gemara zu Sanhedr. 88, 2. bemerkt. Dabei ist noch zu bemerken, was Bochart ausführt, daß Festtage nicht ganz in demselben Grade heilig waren, wie Sabbathtage, wie auch, daß die Nächte der Festtage nicht denselben Grad der Wichtigkeit als die Tage hatten. Ferner ist zu bemerken: Gewisse Verbrecher wurden aus der Provinz nach Jerusalem gebracht, dort aufbewahrt und an einem Feste, beim Zusammenlauf des Volks, hingerichtet, nach Mischna Sanhedr. C. 10. §. 3. 4. Auch Apg. 12, 3. wird erwähnt, daß Herodes in den Festtagen des ungesäuerten Brotes den Petrus ergreifen ließ. Nach Joh. 7. schickten die Synedristen an der *ημερα μεγαλη* des Festes der Tempelweihe Diener aus, um Jesum zu greifen. Nach 10, 31. schicken sich die Juden an demselben

Feste der Tempelweihe (V. 22.) an, Christum zu steinigen. Mithin können wir auch nichts gegen die Annahme haben, daß die Juden sich an ihrem Festtage zu allen den Geschäften hergaben, welche der Verrath und die Verurtheilung des Erlösers nöthig machten, zudem da ja die Hinrichtung selbst von den Römern ausging, und von ihnen besorgt wurde. — Es bleibt uns nun nur noch übrig, die Stelle zu betrachten, von der unsere ganze Untersuchung ausgegangen ist, nämlich 13, 1. der Ausdruck *προ τῆς ἑορτῆς*. Auch dieser ist keinesweges zwingend für die Annahme, daß dieses *δεῖπνον* ein anderes als das gewöhnliche Paschamahl gewesen. Da nach der griechischen Zeitmessung die Feste erst mit dem Morgen des Festtages begannen, so konnte Johannes, in ihre Denkart sich versetzend, das Paschamahl als *προεορτιον* vorstellen. Eine solche Trennung des Paschamahls von der *ἑορτη* selbst finden wir sogar in der Beschreibung, die Josephus vom Pascha giebt, Josephus, antiq. l. 3. c. 10. §. 5., wo er sagt: *διαδεχεται την τοῦ πασχα ἡ τῶν ἀζυμων ἑορτη*. Auch wird 4 Mos. 28, 17. der funfzehnte Nisan, weil das Fest an ihm beginnt, geradezu חַג genannt. — Durch alles Gesagte wird klar, daß die Vereinigung des johanneischen Berichtes mit dem der ersten Evangelien, wenngleich sie nicht ohne einige Unsicherheit veranstaltet werden kann, dennoch nicht unmöglich ist, sondern vielmehr auch Mehreres für sich hat. — Das *ἐκ τοῦ κοσμου* und das *οἱ ἐν τῷ κοσμῳ* steht einander absichtlich gegenüber: „während er zu der höheren Weltordnung sich erhob, bewies er denen, die er noch hier zurückließ, er der Himmlische, der seinem himmlischen Sitze entgegenging, bewies den Irdischen noch einmal seine Liebe.“ Das *ἀγαπᾶν* ist hier Bezeichnung der thätigen Liebe, also so viel als „die Liebe beweisen;“ so auch im classischen Griechisch. Johannes spricht hier von einem besonders ins Auge fallenden Liebesbeweise, den der Erlöser noch zuletzt gab.

V. 2. 3. *Γινεσθαι* mit *δεῖπνον* verbunden kann heißen „zubereiten,“ Tob. 2, 2., so daß das Fußwaschen an den Anfang, wie gewöhnlich, fiele; es kann auch heißen „geschehen — da es vollbracht war“ (Vulgat., Luther). Allein es heißt, daß Christus zum Fußwaschen vom Mahle aufsteht, und nach geschehenem Fußwaschen sich wieder niedersetzt. Folglich ist zu

übersetzen „während der Mahlzeit.“ — Die Bemerkung über Judas soll das Nachfolgende vorbereiten; vielleicht wollte auch Johannes andeuten, daß eben mit diesem Entschlusse des Verräthers das Schicksal des Erlösers völlig entschieden war, und daß daraus sich die feierliche Stimmung ergab, die sich im Nachfolgenden kund giebt. Uebrigens erhellt aus der Vergleichung mit V. 27., daß der verblendete Verräther, auch als er schon den schwarzen Vorsatz in sich aufkommen gelassen, dennoch mit sich im Kampfe blieb, bis endlich über die Stimme Gottes in ihm der Lügengeist siegte. — Das *εἰδως* nimmt das *εἰδως* V. 1. wieder auf, und spricht deutlicher die Bedeutung jenes Hingangs des Erlösers zum Vater aus, um eben mit dieser göttlichen Erhebung, die Jesu bevorstand, den Beweis seiner tiefen Demuth in Contrast zu stellen.

V. 4. 5. Die Erzählung geht ganz malerisch ins Einzelne und verräth den Augenzeugen; auch das *ἠρξατο νιπτειν* ist malend. Die falsche Annahme von Schleusn., Kuin., daß es pleonastisch stehe, widerlegt Bornemann, Ex. Rep. II. 299. Der Endzweck des Erlösers bei dieser erhabenen symbolischen Handlung, zu der er hier schreitet, war wohl der allgemeine, seinen Jüngern einen unauslöschlichen Eindruck von jener Gesinnung zu geben, welche die ganze Erscheinung des Sohnes Gottes charakterisirt, und welche, wie Chrysostomus sich ausdrückt, *ἡ μητηρ παντων τῶν ἀγαθῶν* ist, *ἣν και ἀρχην και τελος ἐφησεν εἶναι τ. ἀρετῆς, την ταπεινοφροσυνην.* In dem Augenblicke, wo das bevorstehende höchste Leiden das Gemüth des Göttlichen in Schmerz zusammenpreßt, — Augenblicke, in denen es dem schwachen Menschen am schwersten ist, von sich auf Andere den Blick der liebenden Sorge zu richten — wo aber auch zugleich der Blick auf die aus dem Leiden hervorgehende ewige Verherrlichung seine Seele mit ihrem göttlichen Bewußtseyn erfüllt — in diesem Augenblicke, wo der höchste Schmerz mit der höchsten Erhebung die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen am erhabensten im Erlöser zeigt, steht er auf, um das Geheimniß wahrer Menschengröße in einer bedeutungsvollen Handlung seinen Jüngern und allen Jahrhunderten darzulegen. Was auch das Alterthum Großes und Glänzendes habe — ein sterbender Epaminondas, ein sterbender Sokrates — es verschwindet vor diesem

heiligen Ideal erniedrigter Göttlichkeit und göttlicher Knechtsgestalt. Wenngleich nun diese Handlung diese allgemeine Bedeutung hatte, so knüpfte sie sich doch wahrscheinlich, wie alles was der Erlöser that, an eine nahe liegende Veranlassung. Man dürfte wohl annehmen, daß das was Lukas C. 22, 24 ff. erzählt, hierher zu setzen sei, daß also die erneuerte Aeußerung irdischer, eigensüchtiger Erwartungen der Jünger bei der bevorstehenden Verherrlichung Jesu ihm die nächste Veranlassung zu jenem Acte gegeben habe.

V. 6—10. Als die Jünger ihren Herrn dieses Geschäft der Demuth verrichten sahen, mochte sie wohl alle bei ihrer Ehrfurcht vor ihm eine Beklommenheit ankommen, zumal da sie nicht sogleich den Endzweck erkannten. Aber kindlich, wie sie sind, lassen sie den göttlichen Meister gewähren. Nur Petrus, als die Reihe an ihn kommt, läßt seinem aufwallenden Temperamente Raum, und weigert sich. Der Erlöser verweist ihn auf die Erklärung, die er später über diese Handlung erhalten würde. Der Hitzige vermag aber nicht sein natürliches Gefühl kindlich unter den Ausspruch seines Herrn zu demüthigen (Calvin: laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset apud Deum, nisi haec vera et unica humilitatis regula esset, subiicere nos in obsequium Dei). Nun vermahnt ihn Christus mit Strenge. Da weiß der Feurige wieder nicht im Gehorsam Maaß zu halten. Chrysostomus: *και ἐν τῇ παραιτησει σφοδρος, κ. ἐν τῇ συγχωρησει σφοδροτερος*, und setzt ferner richtig hinzu: Hätte Christus dem Petrus den Grund angegeben, er wolle ihm Demuth lehren, so hätte der Hitzige sich dabei nicht begnügt, hätte geantwortet: „die will ich auch ohnedies lernen."

V. 10. 11. Dieser Ausspruch erscheint dunkel. Man kann ihn bloß ansehn, als die Angabe des äußerlichen Grundes, warum Christus bei dieser Handlung nicht mehr als die Füße wasche, oder man kann auch daneben noch eine Anspielung auf etwas Geistiges annehmen. *Ὁ λελουμενος* kann man nicht wohl auf die jüdischen Reinigungen vor dem Essen (Matth. 6, 17.) beziehen, קִדּוּשׁ genannt, denn dies ist *νιπτεσθαι*, sondern vielmehr auf die טְבִילָה, das Baden des ganzen Körpers (Clericus ad h. l.), daher auch *καθαρος ὁλος*. Wer nun einmal gebadet ist, hat dann, wenn er

sich auch auf dem Wege befleckte, nur nöthig Fußwaschungen anzustellen, oder (wie Beza erklärt) wer an dem ganzen Leibe sich gebadet hat, und dann, wie es bei den Alten der Fall war, am Körper durchrieben worden ist, hat nur noch nöthig, zum Schlusse noch einmal die Füße, die wieder befleckt worden, zu waschen. Der Sinn hier wäre dann (Theod. Mopſ., Kuinoel, Lücke): „Wer wie du sich gebadet hat, braucht sich ja bloß noch die Füße waschen zu lassen. Ihr alle seid ja schon rein.“ Allein erstens ist dieser Sinn trivial, und wir finden sonst nicht triviale Gemeinplätze in den Reden Christi bei Johannes. Sodann ist ihm auch Folgendes entgegen: *λοῦσθαι* kann nicht von dem *νιπτεσθαι* vor dem Essen verstanden werden; daß nun aber die Jünger vor der Mahlzeit gebadet hätten, ist ganz unwahrscheinlich. Auch möchte es natürlicher seyn, von dem im geistigen Sinne gesagten *κ. ὑμεῖς καθαροι ἐστε*, auf eine geistige Beziehung in dem Vorhergehenden zu schließen. Alle ältern Ausleger nehmen neben dem äußerlichen Sinne einen innerlichen an. Chrysostomus, Theoph., Kyrill verstehn unter dem *λοῦσθαι* die allgemeine Vergebung, unter dem *ποδας νιπτεσθαι* die Reinigung von den täglich sich erneuenden Untugenden. Aehnlich Calvin, Grotius, Lampe. Andere, wie Theod. Mopsuest., Augustin, Gerhard, denken bei *λοῦσθαι* an die Taufe. Die angemessenste Erklärung dürfte diese seyn: Christus hatte so eben zu erkennen Gelegenheit gehabt, wie derjenige seiner Jünger, der wegen seines Feuereifers besonders zur Gründung der Kirche geeignet war, doch noch Spuren eines ungebrochenen Geistes in sich trug. Den Erlöser scheint während dieser ganzen letzten Zeit (V. 18—21. Vergl. die Anmerkung zu C. 6, 54. 70.) der dem Liebenden schmerzvolle Gedanke an seinen Verräther nicht verlassen zu haben. Er vergleicht nun im Innern den im gutgemeinten Eifer der Liebe fehlenden Petrus mit jenem der innern Wurzel des Herzens nach Verderbten, und giebt, mit diesen Gedanken beschäftigt, eine Antwort, die, wie es so häufig in seinen Reden der Fall ist, neben dem äußeren Sinn auch einen innern hat. Dieser innere ist: „Du hast wohl gefehlt, aber dein Sinn ist treu, dir fehlt nur eine vollendete Reinigung, und so ist es mit euch auch, aber ach! von allen gilt dies nicht! Bei Judas ist es die innere Wurzel der Gesinnung, die verderbt ist.“ Da Christus diesen

innern Sinn ausdrücken wollte, so wählt er eine Redensart, die äußerlich gefaßt nicht auf die Jünger paßt, und daher mehr als sprüchwörtlich anzusehen ist.

V. 12. 13. *Διδασκαλος* und *κυριος* sind Uebersetzungen des hebräischen Titels רַבִּי, רַב und מָרָא (Joh. 20, 16. 14, 5, 8.), den sich die jüdischen Gelehrten seit Simeon, dem Sohne Hillel, beilegten, und auf den sie sehr stolz waren (Maimon., porta Mosis, ed. Poc. p. 54.). Christus legt hier, wie Matth. 23, 8., sich denselben im höheren Sinne bei, als alleiniger Lehrer der Menschheit.

V. 14—17. *Εἰ* mit dem Indic. hier verschieden von *ἐπει*, das letztere bezieht sich auf das Factum, das erstere auf die Idee wie Joh. 15, 20. Vgl. Winer, S. 115. Seit dem vierten Jahrhundert haben Mehrere geglaubt, in diesen Worten Christi einen bestimmten Ritus geboten zu sehen. Man wusch damals den Getauften, nach dem Vorbilde Christi, die Füße, obwohl schon damals Mehrere überhaupt diesen Gebrauch verwarfen (August., ep. 119. ad Ianuar. c. 18.). S. Bingham, antiq. eccles. T. IV. p. 394. und Lampe zu dieser Stelle. Es blieb in der römischen Kirche das Fußwaschen als feierlicher Act der hohen Geistlichkeit und königlicher Personen (Bengel: magis admirandus foret pontifex, unius regis quam duodecim pauperum pedes, seria humilitate lavans), und wurde in der evangelischen von der Brüdergemeinde wieder angenommen. Auch Luther empfiehlt es zu 1 Mos. 43, 24., doch nur als Liebeshandlung bei würklichem Bedürfniß, also wie 1 Tim. 5, 10. Daß Christus bloß die Gesinnung empfehlen will, aus der seine Handlung hervorging, sieht man auch aus V. 12. 15. und 17. Keil, Opusc. I. 114. *Ὑποδειγμα*, ergänze mit Euthymius: *της ἐν ἀγαπῃ ταπεινωσεως*. Wohl wissend, wie es leicht sei, gerade diese große Wahrheit von der Selbsterniedrigung in die Erkenntniß aufzunehmen, auch wohl als schönes Ideal sie zu bewundern, wie unendlich groß aber oftmals der Abstand des Lebens von der Idee bleibe, fügt der Erlöser V. 17. hinzu.

V. 18. Dem liebenden Gemüthe des Heilandes schwebt unaufhörlich der traurige Verirrte seiner Jünger vor. Von diesem — will er sagen — gelte freilich nicht, daß er durch die Befolgung

solcher himmlischer Gebote beseligt werden könne. Nicht aus Mangel an Seelenkenntniß Jesu ist der Verirrte unter die Zahl der Jünger gekommen. Es hat im göttlichen Verhängnisse gelegen, daß gerade der Freund an dem Heiligen zum Verräther werden mußte. Wenn wir diese Stelle an und für sich betrachten, so könnte es seyn, daß das *πληρου̃σθαι τη̃ς γραφη̃ς* nur aufzufassen wäre, wie in der Anmerkung zu 1, 17. entwickelt worden, daß Christus den Gedanken, gerade vom Freunde verrathen zu werden, in alttestamentlichen Worten ausspreche, ohne eine in denselben auf ihn selbst liegende Beziehung vorauszusetzen. Allein C. 17, 12. scheint doch anzudeuten, daß Christus eine nähere Beziehung jener Psalmenstelle auf sich anerkannte. Mithin müssen wir bei dieser Psalmenstelle annehmen, was von mehreren gilt (Ps. 22.), daß David, der durch seine frühere Erniedrigung und nachmahlige Erhöhung zum Haupte der äußeren Theokratie schon in seinem Leben ein Vorbild des erniedrigten und erhöhten Messias war, auch in seinen Gesängen nach einer höheren Fügung Gottes oftmals Ausdrücke wählte, deren Inhalt im eigentlichen Sinne nur an dem Messias in Erfüllung ging. Christus erkannte, nach seinem höheren Bewußtseyn, daß er, das Haupt der geistigen Theokratie, nach dem Plane Gottes, ähnliche Leiden durchgehen müßte, wie das Haupt des äußerlichen Gottesreiches; er erkannte auch, wie einzelne Aussprüche Davids, deren Sinn David im Zustande der Begeisterung selbst nicht vollständig umfaßt hatte, speciellere Hinweisungen auf das enthielten, was an ihm selbst sich erfüllen sollte. — Die Worte sind aus Ps. 41, 10.; der Vers bezieht sich entweder auf den Verrath des Mephiboseth oder des Ahitophel. „Mit Jemand essen" ist hier Bild der Vertraulichkeit, wie die Alten sagen, *ἀνηρ συσσιτος κ. συσπονδος*; im Psalm „der mein Brot isset" ist von Wohlthat die Rede; *ἐπαιρειν τ. πτερναν*, הִגְדִּיל עָקֵב „ausschlagen, von Pferden." Joh. weicht hier gänzlich von der **LXX**. ab. Er scheint zuweilen nach dem Hebr. frei übersetzt zu haben, so 19, 37. Ueber s. Citate s. Eichh. Bibl. B. 2. S. 1001. Das *ἀλλ'* ist eine durch die lebhafte Empfindung herbeigerufene Ellipse, bei der zu ergänzen: *γεγονε του̃το*. Ganz ähnlich C. 15, 25. *Ἡ γραφη* bezieht sich nicht absolute auf den Gesammtinhalt der Schrift, sondern wie הַכָּתוּב in den Citationen auf die vorliegende Stelle. Zwar ist die

ganze Vorstellung von einem Weltplane Gottes vor der Welt, und von dem Berechnen der Handlungen der Menschen zum Behufe dieses Weltplans nur eine anthropomorphische Vorstellung, zu welcher wir aber, so lange wir selbst von der Anschauungsform in der Zeit nicht frei werden, genöthigt sind, der auch objectiv etwas Wahres zu Grunde liegt. Wir müssen nun sagen, Gott, welcher die willkührlichen Handlungen des Bösen voraussieht, weiß auch diese in das Ganze des Weltplans, und zwar zum Besten des Ganzen, zu verweben (vgl. das zu C. 17, 12. Bemerkte). Der Gedanke demnach, in dem auch hier der Erlöser acquiescirt, ist, daß auch die Handlung der frechen Willkühr eines Judas von der göttlichen Weisheit gekannt und zum Heil des Ganzen in den Weltplan aufgenommen worden ist.

V. 19. Ueber ὅτι ἐγω εἰμι s. 8, 24. Wenn Christus von seinem eigenen Jünger verrathen wurde, so konnte dies die Anderen irre machen. Darum verkündigt Christus dieses unvorherzusehende Verhängniß voraus. Auch argumentirten ja würklich Heiden, wie Kelsus (Origenes, c. Cels. l. 2. c. 11.) daraus gegen Christum, worauf Origenes eine schöne Antwort giebt. Das πιστευειν ist also negativ zu fassen: „damit ihr nicht irre werdet." Das ἀπαρτι hat die Bedeutung von ἀρτι. Unter den alten Uebersetzern drückt diese Bedeutung nur der Aethiope aus, welcher ይእዜ hat. In derselben Bedeutung kommt es vielleicht auch C. 14, 7. vor, wo es der Aethiope eben so übersetzt.

V. 20. Diese Worte stehen mit dem Vorhergehenden so wenig in Verbindung, daß Kuinoel vermuthete, sie möchten aus Matth. 10, 40. als Glossem (etwa zu V. 16.) hiehergekommen seyn; allein alle codd. haben sie. Die zuverlässigste Gedankenverbindung wäre, daß Christus die Jünger in Bezug auf sie selbst wieder aufrichten wollte. So Storr, Magaz. von Flatt. St. 7. S. 76. Calvin: voluit Christus offendiculo mederi. Plus satis apparet quam teneri simus ad recipienda ex malis exemplis vulnera; ita fit ut unius hominis defectio ducentis aliis lethale infligat vulnus ad extinguendam eorum fidem, decem autem viginti piorum hominum constantia vix unum aedificet. Es kann indeß auch seyn, daß Johannes Mittelglieder, die den Zusammenhang klar machen würden, ausgelassen hat,

wie auch Calvin bemerkt: evangelistae interdum diversas sententias truncatim congerunt.

V. 21—26. Ununterbrochen schwebt dem Erlöser jener tief gesunkene Jünger vor Augen. Nie ist es das Gefühl des Unwillens, das von dem himmlisch Liebenden den Verbrecher trifft, immer nur das des liebenden Schmerzes, der immer aufs Neue sucht, einen rührenden Eindruck auf das verderbte Gemüth zu machen. Je feierlicher und wärmer aber die Stimmung des Heilandes wird, desto drückender ist ihm die Gegenwart dessen, auf den doch selbst der letzte große Erweis einer demüthigen Liebe, das Fußwaschen, keinen Einfluß gehabt hatte. Er wünscht ihn aus diesem Kreise seiner Lieben zu entfernen, dies geht aus V. 27. deutlich hervor, und giebt sich wohl auch hier schon zu erkennen. Er spricht jetzt ganz bestimmt den furchtbaren Gedanken aus, daß Einer aus diesem heiligen Kreise der Liebe Verräther werden werde. Bestürzung ergreift die Liebenden. Der Moment ist aber so feierlich und ihre Ehrfurcht so groß, daß sie nicht zu fragen wagen. Endlich drängt es wieder den feurigen Petrus, aber er wagt nicht selbst die Frage, er fordert den auf, dem Jesus mit besonders zarter Liebe zugethan ist. Dieser liegt so zu Tische, daß er das Haupt an des Meisters Brust hat, er kann ihn also mit leiser Stimme fragen. Auch die Antwort Jesu war wahrscheinlich halblaut. — Ἐμαρτυρησε „erklären," Joh. 3, 11. Hier dient es dazu, die Rede feierlicher zu machen. Das ψωμιον ist ein Bissen des ungesäuerten Brodtes. Nach dem zweiten Becher Weins nahm beim Paschamahl der Hausvater ein ungesäuertes Brot, brach es entzwei, und theilte davon jedem der Anwesenden einen Bissen mit, der gewöhnlich in die Brühe חֲרוֹסֶת eingetaucht wurde. Vielleicht war eben die Reihe an Judas gekommen. Dürfen wir annehmen, daß Matthäus genau erzählt habe, so würde Matth. 26, 26. das ἐσθιοντων (während sie aßen) darauf schließen lassen, daß die Brotaustheilung beim Abendmahle eben die sei, von der hier die Rede ist. Und auf der andern Seite, setzt Lukas die Weinaustheilung richtig nach dem Mahle C. 22, 20., so wäre an den dritten oder vierten Becher Weins zu denken, welcher zum Schlusse des Paschamahls getrunken wurde. Dann wäre die Abendmahlsfeier kein besonderer Act gewesen, sondern hätte sich an die Ordnung des Pascha angeschlossen. In diesem Falle könnte man mit

Sicherheit schließen, daß der Verräther, der nach dem Bissen hinausging, den Kelch nicht getrunken habe. Auch wäre es sehr zweifelhaft, ob er den Einsetzungsworten des Mahls beigewohnt, welche Christus erst später, nachdem er auch den Uebrigen den Bissen gegeben, ausgesprochen haben könnte. Das Christus in V. 27. auf Judas Entfernung dringt, könnte wohl auch mit den Grund haben, daß er an dem heiligen Mahle nicht mehr Theil haben sollte.

V. 27—30. Erst nach Empfang des Bissens giebt sich des Verräthers Gemüth, was doch noch mit den Gefühlen liebender Ehrfurcht gekämpft hatte, dem schwarzen Gedanken völlig hin. Und es ist gar nicht unwahrscheinlich, was Theod. Mopsuest. bemerkt, daß Judas die leise Frage des Johannes und die Bedeutung des Bissens bemerkend, gerade nun, da er sich so vor den übrigen Jüngern bezeichnet sah, was die zarte Liebe Christi bisher ganz unterlassen hatte, und auch jetzt nicht so offenbar that, in Zorn entbrannte, und so in seinem Entschlusse ganz fest wurde! Christus konnte nun seine Gegenwart nicht länger tragen, er wollte gerade den Liebesschmerz, den er bei seinem Scheiden empfand, seinen Geliebten offenbaren, wollte die erhabenen Würkungen, die sein Tod für die Menschheit haben würde, aussprechen, wie konnte er es, wenn der gegenwärtig war, welcher ihm jenen Schmerz veranlaßte, und welcher, wenn er vernommen hätte, wie die göttliche Weisheit aus seiner Bosheit Segen bereitete, sich wohl gar für einen wohlgefälligen Diener derselben hätte halten können? Darum heißt er ihn — gewiß nicht ohne den letzten Blick der Liebe und des Ernstes — gehen. Chrysostomus: *το ποιησον ταχιον οὐδε προςταττοντος οὐδε συμβουλευοντος, ἀλλα ὀνειδιζοντος και δεικνυοντος, ὅτι αὐτος μεν ἐβουλετο διορθωσασθαι, ἐπειδη δε ἀδιορθωτως εἶχεν, ἀφιησιν αὐτον.* Wie fern den kindlichen Seelen der andern Jünger eine solche Judasthat war, erkennt man auch daraus, daß sie noch immer nicht ahnen, was der Verräther thun will, und daß es Johannes wenigstens nicht so bald erwartete. Daher die Vermuthungen, welche etwas Rathloses, in der Verlegenheit Aufgegriffenes haben. Jesus hatte wohl diesmal nicht alle zum Feste nöthigen Vorkehrungen getroffen, daher meinen sie, ob vielleicht Judas noch vor dem Anfange des Fest-

tages etwas einkaufen solle. Freilich war diese Nacht schon heilig, allein die Vornächte der Festtage wurden nicht in demselben Grade heilig gehalten als die Festtage selbst, und so konnten die Jünger in ihrer Verlegenheit wohl an dieses Ungewöhnliche denken. Eben so rathlos ist ja auch die andere Vermuthung, daß er bei Nacht Almosen austheilen solle. — Am Spätabende hatte die Mahlzeit begonnen, sie war noch in der Mitte, so war denn die Nacht eben angebrochen, als der Verräther aus dem Kreise der Demuth und der Liebe scheidet, und durch das einsame Dunkel hin zu den Feinden Jesu eilt.

V. 31. 32. Mit dem menschlichen Gefühle des Schmerzes und des Leidens war auch zugleich immer das göttliche Bewußtseyn seiner für das ganze Menschengeschlecht beseligenden Ueberwindung im Erlöser vereint. Bald gewinnt das eine, bald das andere die Oberhand. Als der Verräther sich entfernt hat, und somit die Gewißheit der grausen That völlig entschieden ist, dringt das göttliche Bewußtseyn des Triumphes vor. Er spricht: „In diesem Augenblicke hat in dem Leiden des erniedrigten Messias auch seine Verherrlichung begonnen. Durch die Realisirung des Ideals der Menschheit ist Gott in dem Menschen verherrlicht worden, und wiederum wird Gott, durch die Erhebung zur göttlichen Herrlichkeit, ihn den Menschen in sich verherrlichen." Das ἐν bei αὐτῷ und bei ἑαυτῷ kann mit Erasmus u. A. durch per gegeben werden. Es kann aber auch in seiner eigentlichen Bedeutung stehn, wie Calvin, Beza annehmen. Indem der Erlöser in dem schwersten Leiden das Ideal einer vollkommenen Heiligkeit realisirt, und das Schuldgefühl der Menschheit trägt, führt er die menschliche Natur wieder zum göttlichen Ebenbilde zurück, und verherrlicht auf diese Weise Gott in der Menschheit. Indem Gott dagegen den durch diese Leiden als Ueberwinder hindurch gedrungenen Erlöser zu sich selbst in den Sitz der Herrlichkeit aufnimmt, wird die menschliche Natur in Gott verklärt.

V. 33. Der Erlöser wendet den Blick auf die ihn Umgebenden, der Ton des Scheidenden wird vertraulicher und weicher. Er bedient sich zufällig solcher Worte, die er mit einer andern Beziehung auch zu den Juden gesprochen hatte, und knüpft hieran die Erinnerung an jene Worte C. 8, 21., vgl. 7, 33. Nicht so=

gleich können die, welche er lieb hat, mit ihm zu dem Orte der Herrlichkeit erhoben werden.

V. 34. Was zuerst die Construction dieses Verses betrifft, so findet, wie öfter (V. 29. 2 Joh. 6.), eine Versetzung des ἱνα statt, so daß es heißen müßte: *ἱνα καθως ἠγαπησα ὑμᾶς, και ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλληλους*. Vgl. die Parallelstelle C. 15, 12., auch 1 Joh. 3, 16, 23. — Der Erlöser hatte davon geredet, daß seine Jünger bald ihn nicht mehr unter sich haben würden, desto dringender will er nun ihnen an das Herz legen, in dem von ihm ausgehenden Geiste der Liebe unter einander zusammenzuhangen, und dadurch in unsichtbare Gemeinschaft mit ihm zu treten. Es sollte eine ganz neue Offenbarung der Liebe seyn, durch welche die Jünger an einander gefesselt werden sollten, eine so eigenthümliche Offenbarung der Liebe, durch welche die Glieder Christi sofort als solche erkannt würden. Eine Liebe — wie Christus sagt — der seinigen ähnlich, die bis in den Tod sich für den Nächsten verläugnete. Inwiefern kann nun Christus sein Gebot ein neues nennen? Einige meinen, insofern er hier nicht von der allgemeinen Liebe handelt, sondern die Jünger anweist sich unter einander zu lieben. So Grotius. Wie kann er aber das Gebot der besonderen Liebe im Gegensatze zur allgemeinen ein neues nennen, da doch die besondere Liebe nicht nur den Juden bekannt war, sondern auch von ihnen übertrieben wurde? Andere, wie Clericus, meinen, daß Christus das Gebot neu nennt, weil durch die Anempfehlung der christlichen Bruderliebe auch die Liebe zwischen Heiden- und Judenchristen befördert wurde. Dies war allerdings eine Folge des Gebots, darum kann aber noch nicht das Gebot selbst neu heißen. Da Christus seine eigene Liebe als das Maaß der Bruderliebe, die er empfiehlt, aufstellt, so erhellt, daß in dem Grade der Liebe, den er bezeichnet, das Neue seines Gebots liegt, und zwar da im Neuen Bunde jedes Gebot Verheißung ist, weil die Gnade sicher die Erfüllung herbeiführt, so spricht der Erlöser auch hiermit aus, daß von ihm eine neue Kraft der Liebe ausgehn werde. Treffend sind daher die Bemerkungen der alten Ausleger. Zuerst über den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Chrysostomus: *ἐπειδη γαρ εἰς θορυβον αὐτους ἐμπεσεῖν εἰκος ἠν ταῦτα ἀκουοντας, ὡς ἐρημους αὐτους μελλοντας ἐσεσθαι, παραμυθεῖται αὐτους,*

την παντων τῶν ἀγαθῶν ῥιζαν και ἀσφαλειαν περιβαλλων αὐτοῖς την ἀγαπην. ὡς ἀν εἰ ἐλεγεν, Ἀλγεῖτε ἀπιοντος ἐμοῦ, ἀλλ' ἐαν ἀγαπᾶτε ἀλληλους, ἐσεσθε ἰσχυροι. Dann über die *καινοτης* des Gebots Theophyl.: *ἐπειδαν ἠπορησεν ἀν τις· πῶς καινην ἐντολην διδως, ὦ κυριε, την ἀγαπην, ἡν και ἐν τῇ παλαιᾳ νενομοθετημενην οἰδαμεν; ἐπιφερει· Ὁτι καθως ἐγω ἠγαπησα ὑμᾶς, ἱνα και ἀλληλους ἀγαπᾶτε.* Kyrill: *ξενον τῆς ἀγαπης ὑπαρχει το μετρον.* Dann über das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten in dieser Hinsicht: Kyrill: *μελλων ἀναβαινειν εἰς οὐρανους, θεμελιον τινα παντος ἀγαθοῦ τον τῆς ἀγαπης προκαταβαλλεται νομον, ἀγαπης δε οὐ τῆς κατα νομον, ἀλλα τῆς ὑπερ νομον. Ἐκεῖ μεν γαρ το Ἀγαπησεις τον πλησιον ὡς ἑαυτον, ἐνταῦθα δε το, Καθως ἠγαπησα ὑμᾶς, οὐχ ὡς ἑαυτον ἀλλ' ὑπερ ἑαυτον.* Zwei Eigenschaften giebt es des lebendigen Gottes, welche das sittliche Selbstbewußtseyn jedwedem Menschen offenbart, auf denen jedes religiöse Verhältniß der Menschen zu Gott beruht, deren Ausgleichung aber dem sich selbst überlassenen Menschen unmöglich ist — Gerechtigkeit und Liebe. Die Realität der einen offenbart vorzugsweise der Alte Bund, die Realität der andern der Neue; so jedoch, daß der Charakter der einen Offenbarung den der andern nicht ausschließt. Aus der Gerechtigkeit folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott das Gesetz, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander das Recht, dessen Maxime ist: Wie du mir, so ich dir. Aus der Liebe folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott die Erlösung von der Sünde, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander die Liebe, deren Maxime ist: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Insofern kann sich auch jener Ausspruch der Kirchenväter rechtfertigen, der Alte Bund gebiete den Nächsten zu lieben wie sich selbst, der Neue — insofern er die Selbstverläugnung aus Liebe lehrt — mehr als sich selbst (streng genommen, nicht). — Ausleger, welche Schwierigkeiten, die nur durch Eindringen in den innern Zusammenhang gelöst werden können, durch äußerliche Mittel zu heben geneigt sind, haben an der Bedeutung des *καινος* gekünstelte (vgl. 1 Joh. 2, 7, 8.) Erklärungen versucht. So Viele, welche es in der Bedeu=

deutung „vortrefflich, herrlich" nehmen wollten, nach Ps. 33, 3. Offb. 5, 9.: so Hackspan, Suicer u. A. Andere, wie Maldonat, Berger: „neu, so viel als erneut." Mehrere nach Heumanns Vorgange, Michaelis, Semler, wollen ἐντολη in der Bedeutung „Vermächtniß" genommen wissen. Vgl. zu diesem Ausspruche was Knapp über die richtige Auslegung sagt, Scripta varii argum. p. 369.

V. 35. Vergleiche Neanders Denkwürdigkeiten, Th. I. S. 97. Bekanntlich war es ein gewöhnlicher Ausruf der Heiden (Tertull., Apolog. c. 39.): „Seht wie die Christen einander lieben, und wie sie bereit sind für einander zu sterben." Lukian im Peregrinus bemerkt spottend von den Christen: „Ihr Gesetzgeber hat sie überredet, daß sie alle Brüder seien." Bei Minutius Felix sagt ein Heide von den Christen: „Sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen." Vgl. die Anm. zu C. 17, 21.

V. 36—38. Obwohl sich Christus deutlich genug über seinen bevorstehenden Tod erklärt hatte, so wußten doch die in ihren früheren messianischen Vorstellungen noch sehr befangenen Jünger nicht ganz, wie sie seine Worte verstehen sollten. Vielleicht dachten sie nur an eine temporäre Entfernung des Erlösers, durch welche er sich dem Verrathe entziehen möchte. Darum will der feurige Petrus den Herrn zu einer noch bestimmteren Erklärung veranlassen, und da er vielleicht aus der ausweichenden Antwort desselben sich entnimmt, daß der Hinweggang seines geliebten Meisters mit Gefahren verbunden sei, so bietet er willig sein Leben für ihn dar. Christus aber, der die Gesinnungen durchschaut, erkennt, daß dieses Anerbieten mehr aus einem aufwallenden Gefühle hervorgeht, als aus einem fest begründeten Willen, darum macht er warnend den Jünger auf sein Herz aufmerksam.

Capitel XIV.

V. 1. Ueber die ersten sieben Verse ist zu vergleichen die Abhandlung von Knapp in den Scriptis varii argum. p. 304. — Durch das was der Erlöser früher (13, 33.) gesagt, und durch die traurige Wendung, die das Gespräch mit Petrus genommen hatte, waren die Jünger sehr betrübt worden. Er richtete sie nun wieder auf. Das πιστευετε in dem ersten Satze sehen Mehrere als den

Indicativ an, so die Vulgat., Erasmus, Beza, Grotius: „Ihr glaubet ja als fromme Israeliten an Gott, so glaubt doch auch an mich." Allein es ist doch hier von dem gläubigen Zutrauen in der Stunde der Anfechtung die Rede. Dieses fehlte doch auch den Jüngern, eine Folge davon wäre von selbst ein gläubiges Vertrauen auf die Worte Jesu gewesen. Daher nimmt man es am natürlichsten beidemale als Imp., wie *ταρασσεσθω*. So der Syrer und die griechischen Ausleger „habet in dieser Zeit des Kampfes gläubiges Vertrauen zu Gott, und vermittelst dessen auch zu mir."

V. 2. Der Trost, den der Herr den Seinen giebt, ist, daß sie einst ihm in das Reich Gottes, den Ort der Seligkeit (die *οἰκια τ. π.*) folgen sollen. *Μοναι*, gleich dem *σκηναι αἰωνιοι*, Luc. 16, 9. Die Juden nannten die Wohnungen im himmlischen Jerusalem מְדוֹרִין „Wohnungen." Das *πολλαι* kann hier nicht bezeichnen „verschiedenartige" (schon Clem. Alex., Theod., Basil. u. A. meinten, es bezeichne *ἀξιωματων διαφοραι*), dies paßte nicht in den Zusammenhang. Richtig Euthymius: *ἱκαναι δεξασθαι και ὑμᾶς, συνεσομενους ἡμῖν ἀει.* — Das Folgende ist von den Aelteren gewöhnlich so construirt worden, daß der Satz *πορευομαι ἑτοιμ.* mit dem *εἶπον* verbunden wurde. Darin unterstützte sie die Lesart eines *ὅτι* vor *πορευομαι*, welches *εἰδικῶς* gefaßt wurde, und sich in cod. ABDKL, der Vulgat., dem Syrer und andern Versionen findet. Dann wären zwei Auffassungen möglich. Erasmus: non mihi uni, sed omnibus item meis locus est; quod si secus esset, dixissem, me iam abire ad parandas eas mansiones. Luther: „Obgleich die Wohnungen nicht bereit da wären, doch so ihr gläubet, habe ich die Macht, daß ich ihrer kann genug bereiten." Allein dieser Sinn empfiehlt sich nicht, denn daß Christus vorangeht, um den Gläubigen die himmlische Stätte zu bereiten, ist ja eine gewisse Wahrheit, wie dies auch V. 3. ausspricht. Andere, Mosheim, Ernesti, setzen ein Fragezeichen: „Wäre es nicht so, hätte ich euch dann wohl gesagt, ich gehe hin u. s. w.?" Allein Christus hatte dies noch nicht gesagt. Es ist demnach am vorzüglichsten, hinter *ὑμῖν* einen Punct zu setzen, wie Laur. Valla, Calvin, Knapp u. A. thun. Calvin: si me unum maneret coelestis gloria, nollem vos frustrari. Wir müssen uns hier

die zutrauliche Rede des väterlichen Freundes zu kindlichen, schwachen Gemüthern denken. Luther: „er redet wie man muß Einfältige reizen und locken."

V. 3. Die älteren Ausleger denken hier nur an die Wiederkunft am Weltende, allein es nöthigt uns nichts in dieser Rede, die sich doch nur um der Schwäche der Jünger willen in kindlichen, bildlichen Vorstellungen bewegt, den Gedanken des Wiederkommens so zu urgiren. Jede kräftige Würksamkeit des Gottessohnes ist ein Kommen desselben, wie ja auch nachher die Ausgießung seines Geistes ein Kommen, ein Wiederkommen, heißt, V. 18., vgl. 16, 22. Daher möchte die Erwähnung seines Wiederkommens hier nur dazu dienen, den Uebergang aus den Leiden dieses Lebens in die zukünftige Herrlichkeit desto lieblicher darzustellen.

V. 4. 5. Dies ist das Resultat des letzten Vortrages des Erlösers: „Nun wißt ihr also, welche erhabene, beseligende Bedeutung mein Leiden für euch und für mich hat. Es bahnt uns allen den Weg zu einer ewigen Herrlichkeit." Vielleicht sprach Christus diese Worte ausdrücklich aus, um die Jünger, von denen er wohl wußte, daß sie noch nicht in den vollen Sinn seiner Worte eingedrungen wären, zu weitern Fragen zu veranlassen. Thomas, den die evangelische Geschichte uns als einen reflectirenden Menschen, bei dem der Verstand vorherrscht, kenntlich macht, nimmt zuerst das Wort, und, ungewiß ob Jesus den Himmel oder einen besseren Ort auf der Erde meinte, will er eine genauere Bezeichnung des Ortes.

V. 6. Die an der Erde klebenden Jünger wollen einen äußerlichen Eingang in das Gottesreich wissen, auf dem sie ihrem Herrn folgen könnten. Da verweist er sie auf die geistige, innerliche Natur desselben, vermöge deren in seiner eigenen Erscheinung das Gottesreich und dessen Herrlichkeit der heilsbedürftigen Menschheit aufgethan sei. Sein ganzes Daseyn, in welchem das Göttliche als eins mit dem Menschlichen erscheint, weist dem ernsten Beobachter den alleinigen Eingang zu wahrer Seligkeit. Wer ein so himmlisches Leben und Seyn wie das des Erlösers betrachtet, und die Strahlen der göttlichen Offenbarung, die sich darin ausprägt, in sein eigenes Gemüth eindringen läßt, der erfährt es, daß er innerlich mit einem höheren Reiche in Gemeinschaft tritt.

Das ἀλήθεια und ζωή ist exegetisch zu fassen, nach der Erklärung beider Worte, die früher gegeben worden, C. 1, 14., vgl. 1, 4. Christus ist der Eingang (10, 7.) in das höhere Daseyn eben dadurch, daß sein ganzes Seyn ein heiliges göttliches Leben in der Gesinnung und ein damit verbundenes göttliches Erkennen ausdrückt. Da nun der Mensch nur durch wahrhafte Reinheit mit Gott in Berührung treten kann (Matth. 5, 8.), und diese — da außer Christo Keiner das Ideal vollkommener Heiligkeit in der Knechtsgestalt offenbart — nur in Christo erkannt und durch die Verbindung mit ihm erhalten werden kann, so folgt auch hieraus, daß auf eine andere Weise als durch Christum keine wahre Verbindung mit Gott möglich ist. Calvin: summa huius sententiae est, quisquis potitur Christo, nihil illi deesse. Ponit autem tres gradus, acsi principium se esse diceret, ac medium et finem; unde sequitur ab ipso incipiendum esse, in eodem pergendum et desinendum. Non est certe expetenda altior sapientia quam quae nos ad vitam aeternam ducat: hanc in *se* inveniri testatur. Iam vitae obtinendae ratio est, ut simus novae creaturae, hoc quoque non alibi quaerendum esse pronunciat, et simul viam se esse admonet, qua sola illuc pervenire liceat. Vgl. Luthers treffliche praktische Bemerkungen zu dieser Stelle.

V. 7. „Wer wahrhaft mein Seyn in seiner ganzen Bedeutung auffaßt — fährt Christus fort — der erkennt eben dadurch auch den Vater. Von jetzt an seid ihr im Stande, ihn zu erkennen und zu schauen.“ Es fiel einigen Auslegern auf, daß Christus sage, sie kennten den Vater nicht, und gleich darauf wieder, sie kennten ihn. Semler, Kuinoel wollen daher das Präsens und das Prät. in der Bedeutung des Futuri nehmen, und den Ausspruch auf die Ausgießung des heiligen Geistes beziehen. Allein, davon abgesehen, daß diese enallage des Prät. unnatürlich wäre, ist auch der Sinn, welcher entsteht, wenn die Präsentia als solche aufgefaßt werden, ganz befriedigend, sobald wir nur annehmen, daß Christus seiner Erkenntniß nach dasjenige als gewiß ausspricht, was in der Natur der Sache sich darbot. Er wollte eben hiedurch zum weitern Nachdenken auffordern. Luther: „Ob ihr wohl nur schwächlich mein Wort fasset und haltet, so kennet ihr mich, und so weit ihr mich kennet, kennet

ihr auch den Vater." Ὁρᾶν, wie sonst im Johannes von dem innern Innewerden. So θεωρεῖν, C. 12, 45. — Das ἀπάρτι kann, wie C. 13, 19., auch hier für ἄρτι genommen werden, wie der Aethiope es übersetzt. Es kann aber noch füglicher seine Bedeutung behalten, indem Christus darauf Rücksicht nimmt, daß er erst jetzt mit völliger Bestimmtheit den Wink gegeben, der jene höhere Einsicht herbeiführt.

V. 8. 9. Der Ausdruck des ὁρᾶν läßt den Philippus, den wir schon aus dem Zuge C. 6, 7. als am Sinnlichen klebend kennen, an eine sinnliche Theophanie Gottes denken, an einen Anblick der שְׁכִינָה. Christus rügt das Fleischliche seiner Gesinnung, da er troß aller Offenbarungen der innern Herrlichkeit des Erlösers noch keinen geöffneten Sinn für dieselbe hatte. Dann belehrt er ihn, wie der innere Blick in die Göttlichkeit des Erlösers auch das Wesen Gottes selbst erblicken lasse.

V. 10. 11. Die Worte, die der Erlöser spricht, enthüllen den verborgenen Gott jedem dafür empfänglichen Sinne. Es ergreift jeden unverblendeten Menschen bei dem Anhören der Offenbarungen Christi die Ahnung einer überirdischen Kraft, die Ahnung, daß Gott selbst sich in ihnen enthüllt. Wenn aber dieses nicht erkannt werde — sagt Christus — so müsse doch in seinem Wandel, in seiner ganzen Erscheinung eine Ausstrahlung einer verborgenen Herrlichkeit erkannt werden; so müsse doch ein menschliches Leben, welches als ein reiner Ausfluß der Demuth und der Liebe erscheine, und von so vielfacher Erweisung überirdischer Kräfte begleitet sei, die Ahnung von der Natur Gottes selbst erwecken. — Diejenigen Ausleger, welche unter ἔργα nur „das Besserungsgeschäft" oder Lehramt Jesu verstanden wissen wollen, könnten sich mit einigem Schein auf V. 10. berufen, wo im negativen Satze ῥήματα, im positiven ἔργα, beides also dem Anscheine nach parallel steht. Allein, daß ἔργα völlig gleich mit ῥήματα sei, wird hieraus nicht bewiesen werden können, eben so wenig als 8, 38. λαλεῖν und ποιεῖν; vielmehr findet auch hier statt, was sonst bemerkt ist, daß ἔργα das ganze Würken Christi umfaßt, mithin die ῥήματα in den ἔργοις mit inbegriffen sind.

V. 12. Das doppelte ἀμὴν zeigt an, daß eine neue Rede anfängt: Christus will nämlich in der Tröstung der Jünger fortfahren. Diese besteht darin, daß er ihnen die außerordent-

liche Würksamkeit Gottes schildert, welche sich nach seinem Hinweggange an ihnen äußern werde. Sie werden, vom göttlichen Geiste erfüllt, nicht nur dieselben Werke wie Christus verrichten, sondern selbst „größere." Es frägt sich, wie μειζονα zu verstehen sei. Die Aelteren, auch Erasmus, Bengel u. A., beziehen es auf gewisse mehr in die Augen fallende Wunderwerke, welche von den Aposteln verrichtet worden seien, wie das Heilen Petri durch seinen Schatten, das Reden fremder Sprachen. Allein es möchte in Bezug auf manche Wunder nicht leicht möglich seyn, ein genaues Mehr oder Minder des Wunderbaren zu bestimmen, auch wäre es nicht dem Charakter Christi gemäß, in Bezug auf das bei den Wundern in die Augen fallende Wunderbare (das ἐκπληκτικον) eine so strenge Abmessung anzustellen. Dies wäre mit seiner sonstigen Behandlung des Wunderbaren nicht übereinstimmend, und paßte mehr für einen Apollonius von Tyana. Das μειζονα mit Gerhard in der harm. ev. in der Bedeutung „mehr" zu nehmen, ist theils aus demselben Grunde nicht wahrscheinlich, theils gegen den griechischen (obwohl nicht gegen den hebräischen) Sprachgebrauch. Am natürlichsten erklärt man den Ausspruch aus den Verhältnissen, in denen das Würken der Apostel zu dem des Herrn selbst stand. Christus hatte ja selbst hievon gesagt: „Ein Anderer ist der Säemann, ein Anderer der Schnitter" (4, 36.). Christus hatte das geistige neue Leben in die Menschheit eingeführt, aber nicht es verbreitet, dies war das große Geschäft seiner von seinem Geiste beseelten Gesandten. Vgl. C. 4, 37, 38. Calvin: tenendum est quid velit Christus in hoc loco: non alligatam esse corporis sui praesentiae virtutem illam, qua se filium Dei esse probat, ut pluribus se absente ac maioribus experimentis illustranda sit. Atqui ascensum Christi paullo post secuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exeruit Christi divinitas quam quum inter homines ageret. Ebenso Luther. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt Erasmus gut an: eadem nobis (patri et mihi) mens est, eadem voluntas, eadem vis. Hoc igitur tenete. Quod si feceritis, nihil detrimenti vobis afferet huius corporis subductus conspectus. Oculis fidei melius cernetis absentem, et quod nunc videtis patrem per me agentem, cui modis omnibus inhaereo, idem

agam per vos, si mihi inhaeseritis. Imo clarius etiam exeram vim meae divinitatis posteaquam hanc infirmitatis speciem subduxero. — Das folgende ὅτι ἐγω κτλ. wird zwiefach verstanden, entweder bloß in dem Sinne: „da ich von der Erde gehe, so tretet ihr nun an meine Stelle." So Euth., Erasm., Heumann, Storr u. A. Oder es liegt in dem Hingange zum Vater die Bezeichnung des Eintritts in göttliche Machtvollkommenheit, durch welche die Jünger so kräftig ausgerüstet werden sollten. So Kyrill: τι δηποτε μειζονα τουτων αὐτοῖς ποιεῖν ἐπαγγελλεται; ἑως, φησι, συν ὑμῖν τας διατριβας ἐποιοῦμεν, ἐπι τ. γῆς ἐπολιτευσαμην ὡς ἀνθρωπος, κ. οὐκ ἀκρατον ὑμῖν τ. θεοτητος τ. ἐξουσιαν ἐπεδειξαμην. ἐπειδη δε το λοιπον ὁ τοῦ παθους ἐφεστηκε καιρος, ἀναστας ἐκ νεκρῶν πορευομαι προς τον πατερα, συνεδρευων αὐτῷ ὡς θεος ἐκ θεοῦ, ἀκαταληπτῳ δυναμει κ. ἐξουσιᾳ χορηγῶν τοῖς γνησιοις τ. ἀγαθα. Calvin: adita regni sui possessione plenius suam potentiam demonstraturus est. Ebenso Luther, Lücke u. A. Und mit mehr Wahrscheinlichkeit, denn den Hingang zum Vater bezeichnet ja Christus ausdrücklich als das Besitznehmen einer größeren Machtvollkommenheit, vgl. V. 28. Auch möchte es wohl, wenn die Stelle den zuerst angegebenen Sinn hätte, heißen: ὅτι ἐγω ὑπαγω.

V. 13. 14. Die Jünger mußten auch nach dem Hingange des Erlösers oftmals ihre menschliche Ohnmacht empfinden. Er giebt ihnen an, auf welchem Wege sie dann Stärke und Macht erlangen könnten, durch das Gebet. Die Verheißung der Kraft desselben spricht er in so kindlichen Ausdrücken aus, wie es der Schwäche der Jünger angemessen war. Das ὅ, τι ἂν kann nicht absolut genommen werden, sondern erhält durch den Zusammenhang seine Begränzung. Es ist ja von dem Beistande die Rede, den Gott nach dem Hingange des Herrn den Jüngern in ihrem Werke leisten würde, mithin ist eben von den Verlegenheiten und den Leiden die Rede, welche die Verkündigung des Evangelii mit sich führen würde. Dies wird auch deutlich aus 15, 16. Ἐν τῷ ὀνοματι; ὀνομα bezeichnet nach dem Hebräischen wie sonst den Inbegriff der Eigenschaften und Verhältnisse Jemandes. Der Begriff, der mithin etwas lax ist, kann also aufgelöst werden in den: „in Bezug auf meine Verheißungen,

auf Grund meines Verhältnisses zu euch." Vgl. insbesondere den Gebrauch von ὄνομα Marc. 9, 41. Das Letztere erscheint aus der analogia fidei als das Wahrscheinlichste, insofern nach der neutestamentlichen Lehre die Christen erst durch ihren Erlöser mit Gott verbunden werden (vgl. die Bedingung des erhörlichen Gebets C. 15, 7.), erst durch ihn zu Gott in das Verhältniß der Kindschaft treten, Röm. 8, 15., und Christus ihr Fürsprecher bei Gott ist, d. h. ihnen die Liebe Gottes auswürkt, 1 Joh. 2, 1. Euthym. erklärt das ἐν ὀνόματι μου durch ὡς Χριστιανοι (Matth. 10, 22. Marc. 9, 41.), welches, wenn es nicht zu äußerlich aufgefaßt wird, richtig ist. Interessant und erläuternd ist die rabbinische Stelle im Jalkut Schimeoni, f. 119. zu Ps. 91.: „R. Joschua Ben Levi sagte: Die Juden werden in dem עוֹלָם הַבָּא (in der vormessianischen Zeit) nicht erhört, denn sie kennen den שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ (den besonderen Namen) Gottes nicht, aber im zukünftigen wird Gott ihnen denselben lehren, nach Jes. 52, 6." — Der Herr wiederholt die Verheißung, um den Eindruck zu erhöhen. In V. 14. liegt der Nachdruck auf dem ἐγω.

V. 15. Die Verheißungen stehen im Verhältnisse zum Maaße des Glaubens und der Treue. Ueber τηρεῖν s. 8, 51.

V. 16. Die Schwäche und Glaubenslosigkeit der Jünger war während seines Erdenlebens so groß gewesen, daß sie seiner als Anhalt und Stütze nie entbehren konnten. Da er nun von dannen geht, verheißt er ihnen eine andere Stütze. In welchem Sinne nennt nun Christus sich selbst und den von ihm und dem Vater gesendeten Geist παρακλητος? Sehr gründlich verbreitet sich hierüber die Abhandlung von Knapp, Scripta v. a., p. 128. Die Antwort hierauf wird dadurch erschwert, daß das Wort παρακαλεῖν schon im ächten Griechisch mehrere Bedeutungen hat „1) herbeirufen, zu Hülfe rufen, 2) ermahnen, bereden, antreiben, 3) bitten." Dazu kommen nun noch die Bedeutungen im Hellenistischen „trösten, erheitern, aufmuntern." Endlich gebrauchen auch die Rabbinen in ihrer Sprache das Wort פְּרַקְלִיטָא, so daß auch dieser Gebrauch des Wortes zu berücksichtigen ist. Das Hauptaugenmerk bei der Erklärung des Wortes muß seyn, diejenige Bedeutung desselben anzunehmen, welche auf die verschiedenen Stellen, wo es vorkommt, anwendbar ist. Wir

können namentlich drei Erklärungen unterscheiden: 1) Orig., *περι ἀρχῶν*, l. II. c. 7., erklärt es, wo es vom heiligen Geist gebraucht wird, durch consolator (*παραμυθητης*), während er 1 Joh. 2, 1. die Bedeutung deprecator annimmt. So die meisten griechischen Ausleger (s. Suicer s. h. v.), Erasmus, Luther u. v. A. Allein, davon abgesehen, daß diese Erklärung grammatisch unerweislich ist (indem nämlich kein zuverlässiges Beispiel angegeben werden kann, wo das passive *παρακλητος* in der activen Bedeutung von *παρακλητωρ* stände), so ist sie auch nur für einige Stellen passend, für andere dagegen viel zu eng, oder auch völlig unpassend, wie 1 Joh. 2, 1. Ev. Joh. 16, 7. 15, 26. u. a. Sie ist wieder aufgenommen worden von van Hengel in seiner Annotatio ad N. T., Amst. 1824. 2) Ernesti (de difficult. N. Test. recte interpr., Opusc. philol., p. 215. Neue theol. Bibl. B. IV. p. 94.), nach dem Vorgange des Theod. Mopsuest. (*ἀλλον παρακλητον λεγει, ἀντι τοῦ, ἀλλον διδασκαλον, παρακλητον λεγων την ἐν τοῖς δεινοῖς διδασκαλιαν*), und eines Engländers Mede, will die Bedeutung „Lehrer" angenommen wissen. Auch diese Bedeutung paßt nicht auf alle Stellen. Sie möchte aber auch sprachlich ganz unerweislich seyn. Denn — davon abgesehn, daß dann ebenfalls für die passive Form die active Bedeutung anzunehmen wäre — frägt es sich sehr, ob im N. T. das *παρακαλεῖν* irgendwo geradezu in der Bedeutung „lehren" zu nehmen sei, wie behauptet wird. Wenigstens ist jene Bedeutung gewiß nicht in das rabbinische פְּרַקְלִיטָא übergegangen, und dies muß, da das Wort auch hier vorkommt, nothwendig ebenfalls berücksichtigt werden. Alles entscheidet dagegen für die dritte Erklärung, „Beistand, Helfer, Sachwalter (Fürsprecher)." Diese Bedeutung kommt in juridischem Sinne vor bei Demosth. (s. index ed. Reiske), wo es mit *συνηγορος* gleich ist, sie kommt bei Philo vor (s. Loesner, obss.), sie findet im Rabbinischen statt. Sie wird durch Röm. 8, 26. unterstützt, und — was das wichtigste ist — sie paßt auf alle Stellen im N. T. Auch Calvin, Beza, Lampe, Bengel u. v. A. haben, nach dem Vorgange der alten lat. Kirchenväter (Tertull., August.: advocatus), so. Vgl. Knapp, Scripta, T. I. p. 125 sqq.

V. 17. Der Genitiv τ. ἀληϑ. ist Genit. effectus, wie πνεῦμα τῆς ἀγαπης, τ. πιστεως. Ἀληϑεια ist nach dem johanneischen Sprachgebrauch die innere Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz im Wollen und Erkennen, also religiöse Wahrheit und himmlische Gesinnung. Dieses von Christo ausgetheilte neue Lebenselement würkte in den Jüngern ein ganz neues inneres Leben und im Zusammenhange mit demselben eine innere Einsicht in religiöse Wahrheiten. Κοσμος, wie sonst, die vom Gottesreich entfremdete Menschheit, die der Selbstsucht und dem sinnlichen Leben zugekehrten Gemüther, welche gar nicht den Sinn für jene himmlische Erkenntniß haben, und sie daher auch nicht in sich aufnehmen können. Da diese Erkenntniß nicht ein Aufnehmen und eine Thätigkeit des Verstandes ist, sondern eben nur durch ein Innewerden und innerliches Eingehen des Gemüthes erlangt wird, so hält sie der natürliche Mensch, welcher sie durch eine äußerliche Thätigkeit des Verstandes sich anzueignen sucht und es doch nicht vermag, für eine Thorheit.

V. 18—20. Es entsteht hier die Frage, wie das Wiederkommen Christi zu verstehen sei. August., Beda, Maldon. denken an das Kommen zum Weltgericht. Dieses aber konnte Christus den Seinigen wahrlich nicht zum Troste erwähnen, denn dieses war nicht ein ἐτι μικρον, auch sieht oder erfährt ja bei demselben die Welt Christum. Wohl aber könnte es wahrscheinlich gemacht werden, daß Christus hier von seiner Wiedererscheinung nach der Auferstehung spreche. Man könnte sagen: Christus wollte sich noch mehr zu der Schwäche der Jünger herablassen, die nun einmal, wie Kinder am Vater, an seiner Person hingen, begnügt sich daher nicht mit der Verheißung seines geistigen Kommens, sondern erwähnt auch zu ihrem Troste seine leibliche Wiedererscheinung. Nach seiner Auferstehung erschien Christus den Ungläubigen nicht, sondern bloß seinen Jüngern, hiemit würde V. 18. übereinstimmen. So fassen es die meisten griech. Ausleger, Erasmus, Beza, Heumann, Morus u. A. Allein diese Auffassung hat auch Mehreres gegen sich. Zuerst, wird dagegen von Lücke richtig bemerkt, wäre es doch auffallend, wenn Christus hier von jener Auferstehung so ganz dunkel und fern andeutend gesprochen hätte, während seine Erklärungen hierüber bei Matth. (20, 19.) und den andern Evangelisten so

klar sind. Sodann erklärt Christus hier (V. 20.), daß bei diesem Wiederkommen die Jünger eine deutliche Einsicht in seinen Zusammenhang mit dem Vater gewinnen würden; gleich nach seiner Auferstehung geschah dies doch aber nicht, sondern erst seit dem Pfingstfeste. In der Antwort, die Christus V. 23. dem Judas giebt, spricht er entschieden von einem geistigen Kommen, und doch ist dies gleichsam die Zusammenfassung dessen, was er vorhergesagt hatte. Was soll ferner V. 19. das *ὑμεῖς ζησεσθε* bei dieser Auffassung heißen? Wird das *ζῶ* nach jener Auffassung erklärt, so heißt es: „ich lebe wieder auf," nach dem hebräischen Sprachgebrauch von חָיָה. Soll nun das entsprechende *ζησεσθε* eben so genommen werden, so spräche Christus von der Auferstehung der Jünger, was doch hier ganz unpassend wäre. Man müßte dann zu unnatürlichen tropischen Deutungen seine Zuflucht nehmen, wie Grotius, der es giebt: „ihr werdet glücklich alle Gefahren überstehen." Endlich auch das *ἐμφανιζειν* V. 21. muß von einer inneren geistigen Kundthuung verstanden werden, die allen innerlichen Christen zu Theil wird, und doch fährt Christus in derselben Rede fort. Aus diesen Gründen erklären wir hier sowohl, als auch in der Parallelstelle C. 10, 10., das *ἐρχεσθαι* von dem geistigen Kommen Christi durch den heiligen Geist; in diesem erscheint der Erlöser auf die Weise, in welcher er ewig bei den Seinen bleibt, Matth. 28, 20. So Luther, Calvin, Glassius, Lampe, Lücke, und unter den Alten Kyrill, nach Maldonats Angabe (in der catena erklärt es Kyrill von dem Kommen Christi beim Abscheiden der Jünger aus diesem Leben, wie oben V. 3.). Vgl. die Vertheidigung dieser Auffassung bei Flatt, Symbolae ad ev. Ioh. P. II. — *Ὁ κοσμος με οὐκετι θ.* bezieht sich auf das leibliche Sehen. Für die, welche keinen innern Sinn für die Wahrheit besitzen, giebt es keine andere Berührung mit dem Sohne Gottes als durch das leibliche Organ; die Jünger dagegen, denen ein innerer Sinn aufgehn sollte, konnten auch nach dem leiblichen Scheiden des Erlösers eine nahe Gemeinschaft mit ihm unterhalten. *Ζῶ* ist in dem prägnanten Sprachgebrauch des Johannes und Christi zu nehmen „das wahre Leben führen in Gott," mithin „da ich selbst das wahre Leben in Gott führe, so kann ich es auch andern mittheilen, und sie auf diese Weise in eine geistige innere Berührung

mit mir bringen" (Joh. 4, 14.). Vortrefflich Calvin: quum subductus ero a conspectu mundi, vobis nihilominus adero. Caeterum ut hoc arcano Christi intuitu fruamur, non aestimanda est sensu praesentia eius vel absentia, sed fidei oculis ad perspiciendam eius virtutem intentos esse nos decet. Ita fit ut Christum spiritu praesentem semper habeant et aspiciant fideles, quantumvis corpore ab eo distent. Tum causam discriminis notat, cur videndus sit a suis, non a mundo, quia videri nequeat Christus nisi secundum vitam spiritualem, qua mundus orbatus est. Non videt Christum mundus, nihil mirum: mors enim caecitatis causa est. Verum simulac spiritu vivere quis coepit, oculis etiam ad Christum videndum praeditus est. — *'Εν ἐκείνῃ τ. ἡμ.*, wie das hebräische יום im weitern Sinne von jedem Zeitabschnitt. Wenn der Mensch anfängt innerlich die Gemeinschaft mit Christo wahrzunehmen, so fängt er auch eben damit an, die Einheit Gottes mit Christo zu erkennen.

V. 21. Jenes innerliche Innewerden einer Gemeinschaft mit Christo hat zur nothwendigen Bedingung eine Hingabe des Herzens in den göttlichen Willen (s. über *τηρεῖν τ. ἐ.* zu 8, 51.). Nur wo in der Gesinnung des Menschen eine Veränderung vorgeht, nur wenn die Verläugnung des eigenen Willens und die Nachfolge Christi beginnt, liebt Gott den Menschen und wird demselben die innere Gemeinschaft mit Gott und Christo, das Vereintseyn mit ihm klar und gewiß (C. 17, 21.). Die Gemeinschaft mit Christo und das Bewußtseyn derselben ist also nicht eine Sache der sinnlichen Empfindung, sondern eines Innewerdens im geistigen Bewußtseyn, mithin eine Thatsache, welche von der Richtung des innern Menschen abhängt. *'Εμφανίζειν* wird nicht bloß von sinnlicher Kundthuung gebraucht, sondern auch von geistiger Offenbarung, LXX. in 2 Mos. 33, 13. B. d. Weish. 1, 2. — Augustin: qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, qui habet faciendo et servat perseverando, ipse est, inquit, qui diligit me.

V. 22—24. Die Jünger, noch immer nicht frei von ihren früheren messianischen Ideen, verstehen nicht, warum Christus

bei seiner Wiederkehr der Welt nicht kund werden solle. Sie erwarteten ja vielmehr von ihm ein Gericht über den *κοσμος*. Judas ist der, welcher Matth. 10, 3. die Beinamen Thaddai und Lebbai hat, und Luc. 6, 16. Bruder des Jacobus heißt. Ueber die Bedeutung des *και* bei Fragen vgl. Anm. zu 9, 36. *Τι γεγονεν* nach dem hebräischen מֶה הָיָה כִּי, auch im Griechischen *τι δ' ἐστιν, ὡς κτλ.* (Eurip., Troad. v. 889.) Siehe auch das *τι γεγονεν ὅτι* in einer Stelle des Chrysost. zu C. 18, 17. „was ist der Grund, daß." — *Μονην ποιεῖν* kommt bei Joseph., antiq. l. 13. c. 2., l. 8. c. 13., auch bei Thukydides, de bello Pel. l. 1. c. 131. in der Bedeutung vor „sich aufhalten." Das Gute und Heilige im Menschen ist nichts Selbstständiges, es ist nur da, insofern Gott da ist. Es ist kein todter Mechanismus, keine Abrichtung der geistigen Organe des Menschen, es ist das Leben Gottes im Menschen. Darum tritt auch die Gegenwart des lebendigen Gottes im Innern des Menschen ein, wo das Heilige herrschend in ihm wird. Der Erlöser antwortet dem Judas indirect: „Nur wo Liebe zu dem göttlichen Erlöser ist, ist Treue in der Befolgung seiner Gebote, nur da ist mithin ein Innewerden Gottes und seines Gesandten möglich. Darum kann auch die Welt, welche keinen Sinn für das Göttliche des Erlösers hat, nie seiner inne werden." — Das *και* in V. 24. ist nicht adversativ, sondern fortführend: „Wer nicht, angezogen von dem Göttlichen in mir, mich selbst lieb gewinnt, trachtet auch nicht nach Befolgung meiner Gebote, diese Gebote sind nun aber nichts anders als Offenbarungen des höchsten Gottes selbst, mithin — ist auch für einen Solchen keine Gemeinschaft mit Gott möglich."

V. 25. 26. Es scheint, als ob Christus hier habe vom Mahle aufstehn, und seine Rede endigen wollen. Vergl. das *ἐγειρεσϑε* V. 31. Er hatte eben wieder zu erkennen Gelegenheit gehabt, wie wenig von den Seinigen seine Rede innerlich verstanden wurde, darum verweiset er auf die Zeit, wo der heilige Geist alles erklären werde. *Ἐν τ. ὀνοματι μου* „in Beziehung auf mich," d. h. hier „durch meine Vermittelung," insofern nur durch die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit eine solche Würksamkeit des göttlichen Geistes möglich wurde. — Das *διδάξει* kann, wie Luther in seiner Erklärung thut, auch Grotius u. A., unmittelbar mit *ἃ εἶπον* verbunden werden,

allein diese Verbindung ist doch hart. Besser nehmen wir es daher für sich. Der Begriff „alles" steht in der Regel nur von allem was zu einer gewissen Gattung gehört, und muß daher durch den Zusammenhang näher bestimmt werden. Hier war die Rede gewesen von den Mißverständnissen der Reden Christi, die bei den Jüngern noch immer eintraten. Daher bezieht sich die Belehrung, die Christus verheißt, auf das Schwierige und von den Jüngern noch immer nicht Aufgefaßte in seinen Worten. Treffend daher Augustin: dicente filio verba capimus, docente spiritu eadem verba intelligimus. Calvin: spargebat enim tunc doctrinae semen, quod aliquamdiu suffocatum latuit in discipulis. Quodsi non statim illis appareat, iubet esse bono animo, donec spiritus interior magister idem in ipsorum cordibus loquatur. Nun konnte aber der Geist keine innerliche Belehrung über die Worte Christi ertheilen, wenn sie nicht noch im Gedächtnisse waren; was man aber nicht versteht, vergißt man desto leichter, weil es keine bestimmten Umrisse für uns hat; deshalb setzt Christus hinzu, daß jener göttliche Geist auch das im Gedächtniß Verblichene wieder beleben werde.

V. 27. *Εἰρηνη* entspricht dem hebräischen שָׁלוֹם, „Heil, Ruhe, Wohlergehn." Bei den Juden war die Formel שָׁלוֹם לָכֶם als Beruhigungsformel gewöhnlich, der man dann noch in der Regel ein אַל־תִּירָא beifügte, 1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. Tob. 12, 17. Bei den spätern Juden, wie auch bei den Arabern und Syrern, wurde sie Grußformel, bei den Arabern und Syrern auch Abschiedsformel. Im Rabbinischen heißt „begrüßen" נָתַן שָׁלוֹם (Tr. Pirke Avoth., C. 4.), im Syrischen steht das entsprechende ܝܗܒܘ ܫܠܡܐ ܠܚܕܕܐ „sie gaben einander Frieden" (Assemani, bibl. or. T. I. p. 376.), für „sie nahmen von einander Abschied." Auch im Arabischen heißt قال السلام „er sagte den Frieden," so viel als „er nahm Abschied." Da nun Christus sich dem Abschiede nahete, so spielte er vielleicht eben auf die möglicherweise schon damals gangbare Abschiedsformel an, oder er knüpft nur an die gewöhnliche Trostformel an. Er fügt aber hinzu, daß diese Formel bei ihm nicht wie bei den dem Göttlichen entfremdeten Menschen bloße Formel sei. Er wünsche ihnen in ganz besonderem Sinne Heil und Frie-

den, nämlich den Frieden, der aus dem eigenthümlichen Verhältnisse zu seiner Person hervorgehe (Phil. 4, 7.), den er also auch würklich ertheilen werde. Daran schließt sich dann jenes אַל־תִּירָא. — Sollte indeß diese Auffassung der Worte als nicht genug erweislich erscheinen, so müßte *εἰρηνην διδοναι* in der Bedeutung von *εἰρηνην παρεχειν*, oder vielmehr *ἀπολειπειν* genommen werden, worüber s. Raphel., Annot. ex Polybio et Arriano ad h. l.

V. 28. Noch immer sieht der Heiland die Seinigen niedergeschlagen. Er redet ihnen noch einmal in kindlicher Sprache zu, erinnert sie an die schon gegebene Verheißung (vgl. Anmerkung zu V. 18.), und fügt — wie in der ganzen Rede, so auch hier, sich zu ihren Vorstellungen herablassend — hinzu, daß desto weniger Ursache zur Bekümmerniß sei, da er ja zu Gott sich erhebe, und Gott also ihr Schutz werde. Hätten sie schon vorher zu seiner schwachen, menschlichen Erscheinung ein solches kindliches Zutrauen gehabt, um wie viel zuversichtlicher müßten sie werden, da er jetzt hingehe, um an der Allmacht des allmächtigen Gottes Theil zu nehmen. Speculative Bestimmungen über das Verhältniß des Göttlichen in Christo zu dem göttlichen Urquell abzuleiten, wäre mithin ganz gegen die Absicht, die in diesen Worten Christi liegt, und den Sinn, der eben zufolge dieser Absicht Christi angenommen werden muß. Nur der Form, nicht der Sache nach, unterscheidet sich übrigens dieser Ausspruch Jesu von den häufigen, wo er seinen Hingang zum Vater als den Anfang seiner Verherrlichung, seines Sitzens zur Rechten Gottes darstellt. Sein göttliches Seyn konnte nie einer Veränderung unterliegen, wohl aber war sein menschliches Seyn wie das unsere bestimmt, durch Erniedrigung und Leiden zur Herrlichkeit einzugehn (Hebr. 2, 17, 18. 5, 7.). Calvin: amabant haud dubie discipuli Christum, sed aliter quam decebat. Fuit enim aliquid carnale admistum, ut ab eo divelli non sustinerent. Quodsi spiritualiter eum amassent, nihil magis illis fuisset cordi quam ejus ad patrem reditus. Non confert hic Christus patris divinitatem cum sua, nec humanam suam naturam divinae patris essentiae comparat, sed potius statum praesentem coelesti gloriae, ad quam mox recipiendus erat, ac si diceret: cupitis me retinere in mundo, atqui praestat in

coelum ascendere. Bengel: loquitur sermone qui et *captui* illi, quem discipuli tum habebant, et tempori *reique praesenti*, quum de profectione ad patrem agebatur, erat accommodatissimus. Dem Sinne nach ist mithin μειζων allerdings soviel als „glückseliger, mächtiger," wie es Bengel, Storr u. A. geben. Vgl. C. 4, 12. 8, 53. Ueber die speculativ-dogmatische Auslegung der Stelle vgl. Petavius, Theol. Dogm. T. II. l. 2. c. 2. Suicer, Thes. eccles. P. 2. p. 1368.

V. 29. Wie 13, 19. beugt der Erlöser der Bestürzung und dem Kleinmuth der Jünger vor, der sie ergreifen könnte, wenn sie ihn dann doch sich entrissen sähen. Auch hier ist also das πιστευειν negativ „nicht irre werden."

V. 30. Ueber ἀρχων τ. κ. vgl. 12, 31. Ἐχειν ἐν τινι, die Alten ergänzen insgesammt τι τῶν ἰδιων: „es ist an mir nichts ihm Verwandtes, in sein Gebiet Gehörendes, keine Sünde, mithin auch keine Gewalt des Todes, ich werde mithin über die Leiden und über den Tod siegen." Aus dieser Erklärung ist daher auch in einigen Handschriften und bei den Vätern, auch bei dem Aethiopen, die Leseart οὐχ εὑρησει entstanden. Näher liegt jedoch die Erklärung, welche ποιεῖν ergänzt, wie ἐχειν ποιεῖν τι τινι in der Bedeutung „jemandem obsiegen, jemandem etwas anthun," Luc. 12, 4. vorkommt. So Heumann, Semler, Morus, Storr. Christus will sagen: „der in meinen Widersachern würkende Geist der Finsterniß wird bald seine Angriffe auf mich äußern, aber einen Sieg kann er über mich nicht erringen." Das ἐν steht dann für den Dat. incommodi, wie sonst ποιεῖν τινι τι im übeln Sinne, Marc. 9, 13., wofür in der Parallelstelle Matth. 17, 12. ἐν αὐτῷ, oder ist gleich προς c. acc., welches vielleicht Matth. 17, 12. der Fall ist. — Das και ist so viel wie καιτοιγε, wie C. 3, 13.

V. 31. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden giebt Apollin.: ἐπ' ἐμε τοινυν οὐχ οὑτως ἡξει ὡς ἐπι τινα ἀνθρωπον τῶν ὑφ' ἁμαρτιᾳ κειμενων, ἀλλ' ἑκουσιως ἑαυτον παραδιδοντα και δεικνυντα τῷ κοσμῳ την ἀγαπην ἡν ἐχω προς τον πατερα, ὁτι βουλομενου πατρος σωζεσθαι τον κοσμον, ἐργαζομαι τοῦτο. Die ältern Ausleger verbinden das ἐγειρεσθε unmittelbar mit dem Vorhergehenden „damit man erkenne, daß ich mich freiwillig in den Tod gebe, so

laßt

laßt uns sogleich aufbrechen zu demselben." Kyrill: Λεγει τουτο, οὐχ ὡς ὑπαιτιος τοῖς ἀνθρωπινοις παθεσιν, ἀλλ' ὡς ἀρχηγος και πρῶτος και καθηγητης τῆς εἰς ἀφθαρσιαν ὁδοῖ και εἰς ζωην την ἐν ἁγιασμῷ. Erasmus: proinde satis iam diu sumus in hoc accubitu. Tempus est, ut quoniam volentes exequimur iussa patris, obviam eamus instanti morti. Surgite itaque. Indeß könnte auch ein τοῦτο γεγονεν zu ergänzen seyn, wie 13, 18., welches im Affect der Rede wegfiel; ἐγειρεσθε stände dann absolut. Dieselbe Formel als Aufforderung zum Aufbruch s. Matth. 26, 46. — Das ἀγωμεν ἐντεῦθεν kann sich nur auf die Entfernung aus dem Speisesaal, und demnächst aus der Stadt beziehn. Wir sehen indeß erst C. 18, 1., daß Christus die Stadt verläßt. Daher hat man wohl anzunehmen — zumal, da auch der Schluß dieser Rede auf eine Beendigung des ganzen Vortrages hinweist — daß Christus aufbrechen wollte, daß aber die Wichtigkeit des Augenblicks und die Liebe zu den Seinen ihn aufs Neue fesselte.

Capitel XV.

V. 1. 2. Vgl. über dieses und die folgenden Capitel die Abhandlung von Rössel t, Opusc. II, 27. Je näher die Stunde herankommt, wo der Erlöser äußerlich von seinen Jüngern geschieden werden soll, desto lebendiger tritt in ihm das Bewußtseyn seiner ewigen geistigen Gemeinschaft mit ihnen und allen Gläubigen auf der Erde hervor. Auf diese seine ewig fortdauernde Gegenwart in dem Reiche der Geister, in den Gemüthern derjenigen, welche ihn innerlich aufnehmen, beziehen sich daher viele dieser seiner letzten Reden, und so auch diese. Er ist aufgestanden vom Mahle, er will scheiden. Aber noch hält ihn die Liebe. Er bleibt bei den Seinigen, ob er gleich scheidet, das ist das Thema, welches er aufs Neue aufnimmt. — Da Christus überall die Gleichnisse, die er gebraucht, von etwas in die Augen Fallendem entlehnt, so ist dies auch bei diesem zu erwarten. Viele glauben, daß er diese Rede auf dem Wege nach Gethsemane hielt, als er bei Weinbergen vorbei kam. Dieses indeß ist nicht wahrscheinlich, denn es ist nicht wohl anzunehmen, daß er alle die feier-

lichen Worte bis zum achtzehnten Capitel, auch das hohepriesterliche Gebet, in der Unruhe des nächtlichen Gehens gesprochen haben sollte. Vielleicht lag ein Weinberg vor den Fenstern des Speisesaals, vielleicht rankte ein Weinstock seine Reben durch die Fenster (Ps. 128, 3.), vielleicht hat auch Johannes andere Reden des Erlösers, welche dieses Gleichniß vorbereiteten, ausgelassen. Der Weinstock hatte übrigens auch schon den Propheten oftmals Gleichnisse hergegeben, Jer. 2, 21. Ez. 15. 19, 10. Ps. 80, 9. — Der Urheber des Reichs des Geistes ist auch der Urheber des Reichs der Natur, beide Reiche entfalten sich nach denselben Gesetzen; deshalb sind die Gleichnisse, die der Erlöser aus dem Reiche der Natur entlehnt, nicht bloß Gleichnisse, die zur Verdeutlichung dienen, es sind innere Analogien, und die Natur ist ein Zeugniß für das Reich des Geistes. Diese Wahrheit schwebte dunkel auch den allegorisirenden Kabbalisten (auch Swedenborg) vor, die nicht im Princip, sondern nur in der Anwendung fehlten. Ihr Princip war: כָּל־מָה דִּי בְּאַרְעָא הָכִי בָּמִי בְּעֵילָּא „Alles was im Erdenreiche ist, ist auch im Himmelsreiche vorhanden." Sohar ad Gen. f. 91. c. 362. Wäre dem nicht so, so hätten jene Gleichnisse nicht die Ueberzeugungskraft, welche sie für jedes unverdorbene Gemüth mit sich führen. So will denn der Erlöser auch hier sagen, daß jenes Verhältniß, das zwischen dem Weinstocke und seinen Reben statt findet, ein Verhältniß ist, das am höchsten ausgeprägt sich im Verhältnisse des Erlösers zu den an ihn Gläubigen offenbart. Wie hier die Natur Zeugniß ist für die Thatsachen des Geistesreiches, so sind diese gleichsam Erfüllungen der Weissagungen der Natur. Hieraus ergiebt sich die Bedeutung von *ἀληθινος*, welche schon 1, 9. 4, 23. 6, 32. sich fand. „Ich bin derjenige, in welchem sich das Verhältniß des Weinstocks zu den Reben am tiefsten offenbart." So heißt Christus *φῶς ἀληθινον*, insofern das Verhältniß des Lichtes zum menschlichen Daseyn sich noch tiefer offenbart im Verhältnisse Christi zur menschlichen Seele. Der Winzer des Weinstocks ist der himmlische Vater, der Urheber aller Heilsanstalten, der Herr der Theokratie, der in den anders gewendeten Gleichnissen vom Weinberge, der Herr des Weinberges heißt, Matth. 20, 1. 21, 28, 33. *Γεωργος*, per synecd. für *ἀμπελουργος*, in welcher Bedeutung es auch bei Profanscr. vorkommt. — In V. 2. geht

das Gleichniß und die verglichene Sache in einander. *Αἰρειν* „abschneiden." *Καθαιρειν* „beschneiden." Philo, de somn. p. 1116. ed. Fr.: *τοῖς δενδρεσιν ἐπιφυονται βλασται περισσαι, μεγαλαι τῶν γνησιων λωβαι, ἅς καθαιρουσι κ. ἀποτεμνουσι προνοιᾳ τ. ἀναγκαιων οἱ γεωργοῦντες.* Die Anwendung ist nun: „Diejenigen, welche nur durch eine äußerliche Verbindung mit dem Gottessohne zusammenhängen, ohne ihre innere Lebenskraft aus der Verbindung mit ihm zu ziehen, werden dereinst gänzlich von ihm getrennt, gleichwie jene Reben, die nur dem Anscheine nach mit dem Stocke verbunden sind, aber innerlich nicht mit ihm zusammenhängen. Diejenigen dagegen, welche innerlich mit dem Erlöser verbunden sind, haben noch immer einzelne Auswüchse, in denen sein Geist nicht ist, diese Auswüchse schneidet dann der himmlische Vater aus, zwar auf schmerzhafte Weise, aber doch zum Gedeihen der Pflanze." Scholiast: *Ὁ Χ. ἐστιν ἡ ῥιζα, κ. ἀνευ τῆς εἰς αὐτον πιστεως κ. τ. ἐξ αὐτοῦ δυναμεως οὐδεν οὐδεις δυναται ποιῆσαι. Ἠν ὁ πατηρ οὐ γεωργεῖ, ὡς μη χρησουσαν ἐπιμελειας· ἀλλα τ. κληματα εἰσι τοῦ Χοῦ, ὡς ἑνωθεντες αὐτῷ οἱ πιστοι δια τ. ἐνοικησεως τ. ἁγιου πνευματος, κ. γεγονοτες θειας φυσεως κοινωνοι οἱ και ἐπιμελειας τυγχανουσι παρα τ. πατρος. Ὁ δε Χος ὡς ῥιζα συνεχει τ. πιστους κ. ζωογονεῖ δια τ. ἁγιου πνευματος. Οὐ γαρ ἀφ᾽ ἑνος γεγονε προςωπου ἡ σωτηρια, ἀλλ᾽ ἀπο τ. θειας τριαδος.* Eben dadurch nun, daß die Feindschaft und die Verfolgung der Welt gegen die Christen nur ihre Reinigung bewürken, so daß der Lebensgeist Christi sie kräftiger durchdringt, bewürkt die Feindschaft gegen den Gekreuzigten gerade das Gegentheil von dem, was sie beabsichtigte.

V. 3. Die Jünger hatten schon in einem gewissen Grade eine innere Verbindung mit ihrem Herrn, sie gehörten mithin zu den Reben, die nur noch beschnitten werden mußten. Die *καθαροτης* ist also hier keine absolute; Christus will die *γνησιοτης* damit bezeichnen, bei welcher immer noch eine theilweise Reinigung nöthig bleibt, C. 13, 10. Das Mittel, wodurch ihr innerer Zusammenhang mit dem Erlöser entstanden, war seine Lehre, welche, wie unvollkommen sie auch dieselbe aufnahmen, doch immer höhere Ahnungen und Gesinnungen in ihnen erweckte

(C. 6, 68.) und einen Grad von innerer Lebensverbindung mit ihm erzeugte.

V. 4—6. Das *οὐδεν* V. 5., wie sonst *παντα* (14, 26.) ist nicht absolut zu nehmen, sondern aus seinem Zusammenhange zu erklären „kein Werk des Glaubens und der Liebe, keine gute Handlung." Die Aoristen *ἐβληθη* und *ἐξηρανθη* stehen, insofern ausgedrückt werden soll, daß im göttlichen Beschlusse die Handlung schon geschehen (Winer, Gramm. des N. T. 2. Ausg. S. 119.). Das *βαλλειν εἰς πῦρ* scheint nicht bloß die Vernichtung von etwas Unnützem auszudrücken, sondern eine Anspielung auf die Strafe im *πῦρ γεεννης* zu seyn, Matth. 13, 40. Der Sinn des Ganzen: „Nur das Maaß, in welchem der Rebe Lebenssaft aus dem Weinstocke zieht, bestimmt das Maaß, in welchem er mit ihm zusammenhängt. Hört er gänzlich auf in der inneren Gemeinschaft mit ihm zu bleiben, so hört er eben damit auch auf, ferner am Weinstocke geduldet zu werden. Eben so, wenn ein Gläubiger sich völlig von der innerlichen Gemeinschaft mit dem Erlöser lossagt — wie sehr er auch eine äußerliche zu erhalten suche — so entscheidet er hiermit auch über sein Loos, er wird von Gott gar nicht mehr als zu den Gläubigen gehörig angesehn, hat keinen Anspruch mehr auf irgend eines ihrer Vorrechte."

V. 7. Jene Gemeinschaft mit dem Erlöser wird dann auch ein Segen für die ganze Würksamkeit der Apostel seyn — denn hiervon ist nach der Verbindung zunächst die Rede (C. 14, 13. 15, 16.) — da Gott wie der Vater seinem Kinde überall ihren Bitten für seine Sache entgegen kommen wird. Abgeleiteterweise kann dann aber auch jeder Gläubige diese Worte auf sich anwenden, obwohl zunächst auch nur auf seine Würksamkeit im Reiche Gottes. Dehnt man indeß die Verheißung allgemeiner aus, so sind folgende Bemerkungen zu berücksichtigen. Musculus: non sunt haec verba Domini separatim accipienda, sed *coniunctim cum praecedentibus:* si manseritis in me etc. Significat enim eos qui in se manent, ita fore comparatos, ut a divina voluntate non dissentiant, nec aliud quaerant quam quod illi concordet. Luther: „Die Andern, die auf ihren Namen beten, so man sie fraget, ob sie der Erhörung gewiß seien, so sagen sie: Ich habe gebetet, aber ob ich erhört sei, das weiß Gott allein. Was heißt das aber gebetet, wenn du nicht

weißt, was Gott dazu sagt. Ein Christ aber opfert sein Gebet Gott auf den Namen Christi, und weiß, daß ihm nicht versagt wird, was er gebeten. Und ob er nicht sogleich aus der Noth erlöst wird, weiß er doch, daß ihm Gott giebt sie zu überwinden. Welches heißt eben so viel, als wäre es von ihm genommen, denn eine überwundene Plage ist nicht mehr eine Plage."

V. 8. Der Erlöser sieht im Geiste die Apostel in ihrem künftigen Verhältnisse zur Welt für die sie ein Licht werden sollten, und giebt ihnen für dieses Verhältniß die nöthigen Rathschläge. Durch die Offenbarung eines der Welt neuen göttlichen über die Erde erhabenen Sinnes sollten sie Gott selbst, als den verborgenen innerlichen Urheber dieser Würkungen, verherrlichen. *Ἱνα* steht hier, weil es den Begriff des Strebens mit in sich schließt: hac re consultum est patris mei honori, ut multos fructus edere nitamini (Fritzsche, Comm. in Matth. p. 380.), vgl. V. 12. Joh. 4, 34. 17, 3. Nicht wie Nonnus u. A. *πιστεως ἐμφρονα καρπον*, sondern wie Theod. Herakl. *τα ἐθνη τα εἰς ἐπιγνωσιν θεοῦ εἰςερχομενα δια τ. ἀποστολικῆς χαριτος*. 1 Joh. 4, 17. Der Aorist *ἐδοξασθη* steht für das Präsens. *Μαθηται* steht im prägnanten Sinne: „daß ihr meine wahren Jünger seid, daß ihr nach dem euch verliehenen Maaße durch dieselbe göttliche Gesinnung wie die meinige, durch ein völliges Nachfolgen in meinen Fußtapfen, die Kraft Gottes im Menschen offenbaret."

V. 9. 10. Es frägt sich, ob das *ἀγαπη ἐμη* in V. 9. und vielleicht auch das *ἀγαπη μου* V. 10. activ zu verstehen sei, von der Liebe Christi zu uns, oder passiv von seinem Geliebtwerden von uns. Man könnte (mit Rösselt u. A.) für das Letztere anführen C. 14, 23., und es entstünde ein passender Sinn: „Wie der Vater mich, und ich euch, nach diesem erhabenen Verhältnisse der Liebe sollt ihr auch mich lieben, und in dieser Liebe beharren." Indeß würde diese passive Auffassung doch bei V. 10. unnatürlich seyn; auch ist bei Johannes der Ausdruck *μενειν ἐν Χῷ* sehr gewöhnlich. Der Sinn ist also: „So wie (sintemal) der himmlische Vater mich geliebt und vermöge dieser Liebe mir Gnadengaben verliehen hat, und so wie ich euch liebe und jene Gnadengaben des Vaters anbiete, so macht euch fort-

während für diese meine Liebe empfänglich und gebt euch ihr hin. Der Beweis davon wird seyn, wenn ihr meine Gebote in eure Gesinnung aufnehmt (über τηρεῖν s. zu 8, 51.). Auch ich bleibe nur dadurch in des Vaters Liebe, daß meine Gesinnung vollkommen mit seinem Willen übereinstimmt." Calvin: qui vulgo hic eum loqui putant de arcano patris amore, quo semper affectus fuit erga filium, extra rem philosophantur, quum potius Christi consilium fuerit quasi in sinum nostrum deponere certum divini amoris erga nos pignus. Nam in illum prorsus effusus fuit Dei amor, ut ab ipso in membra deflueret. Hoc titulo insignitus fuit, quod esset filius dilectus, in quo acquiescat patris voluntas. Itaque paternum erga nos omnes amorem in ipso non secus ac in speculo contemplari licet. — Melius illi qui *active* accipiunt amorem Christi. Nam amore quo semel nos complexus est, vult perpetuo nos frui.

V. 11. *Χαρα ἐμη,* nach Kyrill, Erasmus „die Art Freude, die ich habe, nämlich nicht an der Welt, sondern an himmlischen Dingen." Sollte dies der Sinn seyn, so müßte es auffallen, daß dieser geläufige Gedanke so undeutlich ausgedrückt wäre. Eher wäre (wegen 14, 28.) zulässig die Erklärung von Bengel, Semler, „die Freude, die ich jetzt bei meiner herannahenden Verherrlichung habe, welche bei euch auch eine Freude anzünden soll." August., Coccej., Lampe, Heumann, Kuinoel, Lücke nehmen *ἐμη* active, wie vorher *ἡ ἀγαπη μου,* sie verbinden dann mit *χαρα* das *ἐν ὑμῖν* (Luc. 10, 20.), und verstehen unter der *χαρα ὑμῶν* die Freude der Jünger am Herrn. „Ich habe dies zu euch gesprochen, damit, auch nach meinem Scheiden, ich durch die geistige Verbindung mit euch mich fortwährend eurer freuen könne, und ihr im beseligenden Gefühl dieser Gemeinschaft auch immer lebendiger an mir euch erfreuet." Theoph., Euth. verstehn *ἐμη* passive, so daß die *χαρα ἐμη* und die *χαρα ὑμῶν,* beides die Freude der Jünger am Herrn ist. Es kann nicht dieser Auslegung, wie Maldonat u. A. thun, zum Vorwurf gemacht werden, daß die Rede dann tautologisch sei, denn *πληροῦσθαι* bezeichnet hier das Wachsen, den höhern Grad. Es würde dann heißen: „Ich habe euch dies verkündet, damit ihr fortdauernd, auch wenn ich geschieden seyn werde, mit Freudigkeit mir zugethan bleibet, ja damit alsdann eure Freudig-

keit vielmehr noch größer als jetzt sei." Wir ziehn die Erklärung von Calvin, Marlor. vor, daß Christus die Freude ἐμὴ nenne, insofern er Urheber derselben ist, daß mithin die χαρα ἡ ἐμὴ dem Wesen nach mit der εἰρηνη ἡ ἐμὴ eins wäre, von der oben 14, 27. die Rede war. Die Absicht dieser letzten Reden des Erlösers ist, sie dahin zu führen, daß die innere Freudigkeit und πληροφορια, welche die Jünger während seines irdischen Wandels allezeit besessen hatten, jetzt bei seinem Hingange nicht aufhören dürfe. Ja vielmehr werde sie noch stärker werden, sobald der heilige Geist ihr Inneres beleben werde. So fassen wir auch χαρα in C. 17, 13., und dort ist es unstreitig die passendste Auffassung. — *Πληροῦν*, s. zu C. 3, 29.

V. 12. 13. Der Erlöser erklärt, worin vornämlich jene Befolgung seiner Gebote (V. 10.) bestehe, die aufopfernde Liebe sei diejenige Gesinnung, aus welcher ohne Zweifel eine thätige Nachfolge seines Wandels hervorgehn würde, eine unbedingt sich selbst verläugnende Liebe, wie die, von der er ihnen selbst das erhabene Vorbild gegeben. „Ich habe — will er sagen — selbst mein Leben für euch hingegeben, dies ist der höchste Beweis der Liebe. Ich habe dies zu euerm Besten gethan, als für meine Freunde, habe euch also nicht bloß ein Beispiel gegeben, sondern auch euch angelockt, mir diese Liebe zu vergelten durch eure Liebe, welche sich, wie ich euch schon sagte (14, 21.), in der Befolgung meines Willens kund thut."

V. 14. 15. Der Erlöser will sagen: „Ich habe euch so eben meine Freunde genannt. Dieser Ausdruck ist nunmehr, wofern ihr durch Treue gegen mich euch dessen würdig erhaltet, derjenige, der euch im ganzen Umfange jenes Begriffs zukommt. Freund ist der Vertraute. Ich habe euch nun den ganzen Heilsrathschluß Gottes, der durch mich in der Welt in Ausführung gebracht werden soll, vorgelegt. Ihr werdet daher nicht bloß in knechtlichem Gehorsam gegen mich mir dienen, sondern in dem erhabenen Bewußtseyn, mit mir zugleich die beseligendsten Rathschläge der göttlichen Liebe auszuführen." So finden wir es denn auch in der Würkung der Apostel. Nicht als gezwungene Diener treten sie auf, nicht als ein ihnen schwer fallendes Werk üben sie die Predigt des Evangelii; der Fischer, der Zöllner, der Teppichweber — sie treten, in ihrem Berufe nicht eine gebotene Last, sondern eine

überschwengliche Gnade anerkennend (1 Tim. 1, 12.) — als *λειτουργοι Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 15, 16.) auf, ja als Mitarbeiter des allmächtigen Gottes (1 Kor. 3, 9. 1 Thess. 3, 2.), mit dem Bewußtseyn, der ganzen Welt überschwengliches Heil zu bringen, und da ihr von der Liebe Gottes zu den Menschen entzündetes Herz nach dem Heil der ganzen Welt wie nach ihrem eigenen durstet, so treiben sie Gottes Werk wie ihr eigenes. — Daß es zu dem Charakteristischen des knechtischen Zustandes gehört, den Willen des Herrn zu thun, ohne weiter seine Absichten zu kennen, spricht, gerade auch um das Verhältniß des Menschen zu Gott zu charakterisiren, Xenophon in einer Stelle aus, welche zu der unsrigen eine antistrophische Parallele bildet. Xenophon, ep. ad Aeschinem (ap. Stob., Sermones, sermo 78.): *οἶοι δε εἰσιν* (*οἱ θεοι*), *οὔτε εὑρεῖν ῥαδιον, οὔτε ζητεῖν θεμιτον. οὐδε γαρ δεσποτῶν φυσιν ἢ πρᾶξιν δουλοις εἰδεναι πλεον ὑπηρεσιας προςηκει.* — *Οὐκετι* darf nicht als gleichbedeutend mit *οὐκ* angesehn werden. Christus will sagen, daß sie erst nun, nachdem seine Reden an die Jünger zu Ende gehn, völlige Vertraute heißen können. Ueber *ἀκουειν παρα τ. π.* s. C. 3, 32.

V. 16. „Ihr habt besondere Veranlassung — fährt Christus fort — euch für meine Freunde zu halten, denn meine Liebe ist der eurigen vorangegangen, ich habe euch zuerst ausgewählt, und habe euch einen herrlichen Beruf ertheilt, viele Menschen in das Reich Gottes einzuführen, ein Beruf, dessen Würkungen nicht wie die anderer Berufe mit diesem Leben aus sind, sondern sich in die Ewigkeit hin erstrecken." *Τιθεναι*, wie שׂוּם, „einsetzen, bestimmen," 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 5, 9. Apg. 20, 28. Das *ὑπαγειν* ist auf keinen Fall pleonastisch, es kann nur zur malerischen Darstellung der Handlung dienen, wie im Hebräischen לֵךְ und das chaldäische אֲתָא, so Matth. 18, 15. 19, 21. Richtiger aber vergleicht man es mit dem *πορευθεντες*, Matth. 28, 19., und sieht es als eine Bezeichnung des Apostelamts an. Demzufolge muß man alsdann unter dem *καρπος*, wie Euthymius es erklärt, *τα πληθη τῶν σωζομενων ἐκ τῆς αὐτῶν σπουδῆς* verstehn, wie Joh. 4, 36. Röm. 1, 13. — Das zweite *ἱνα* kann dem ersten coordinirt oder subordinirt werden. Der Unterschied des Sinnes ist unbedeutend. Das erste thun die meisten älteren Ausleger. Calvin: hoc membrum non additum fuit ex abrupto, ut

multis videri possit. Nam quum docendi provincia longe superet hominum vires, accedunt innumeri Satanae insultus, qui nunquam sustineri possint nisi Dei virtute. Ergo ne deficiant animis apostoli, Christus cum optimo subsidio succurrit, acsi diceret, si plus vobis negotii quam ut pares sitis ad explendum munus vestrum, non deerit vobis pater meus. Nam hac lege constitui vos evangelii ministros, ut manum suam ad vos iuvandos extentam habeat pater meus. Es scheint jedoch der nachlässigen johanneischen Constructionsweise angemessener, das *ἵνα* zu subordiniren, zumal da doch bei der Verbindung mit *ἔθηκα* ein Zeugma angenommen werden müßte. Wir müssen zwar *ἵνα* „so daß" übersetzen, es hat aber doch den Begriff des Strebens in sich „ich habe euch zu jenem erhabenen Berufe auserwählt, damit ihr ihn herrlich verwaltet, und auf diese Weise in ein so inniges Verhältniß zu meinem Vater kommen möget, daß er euch bei jenem Berufe stets mit seinem Beistande unterstützt." Vgl. 14, 13. und oben V. 7.

V. 17—21. Der Erlöser hatte den Seinigen zu ihrem Berufe das Gebet als Waffe und Kräftigungsmittel angewiesen. Dieses führt ihn auf den Gedanken an den Widerstand, den sie, welche die neue, der sündlichen Natur des Menschen verhaßte Lehre fortpflanzen sollten, unter den Menschen erfahren würden. Vor allem andern ermahnt er sie daher noch einmal, unter einander durch die Liebe verbunden zu bleiben. Ammonius: *ὡς μελλοντων μισεῖσθαι παρα παντων, παραγγελλει αὐτοῖς ἀγαπᾶν ἀλληλους.* Bei dieser Auffassung bezieht sich das *ταῦτα* auf das Nachfolgende und nicht auf das Vorhergehende, wie dieses stets der johanneische Sprachgebrauch ist. Auffallend ist der Plur. *ταῦτα* statt *τοῦτο.* Indeß auch bei den Classikern findet sich ein solcher Gebrauch des Plur. des Demonstrativs für den Sing., obwohl freilich nicht in Beziehung auf eine Handlung. Plato, de leg. l. III. p. 678. (Bip. 110.) *εἰ γαρ τι που και περιγεγονος ἦν ὀργανον ἐν ὀρεσι, ταῦτα μεν ταχυ κατατριβεντα ἠφανιστο.* S. Heindorf zu Sophistes, p. 304. und Jakobs zu Achilles Tatius, p. 524. — Nur das innerlich Verwandte zieht sich an. Euthymius: *χαιρει γαρ τῷ ὁμοιῳ το ὁμοιον,* 1 Joh. 4, 5. Da nun die Jünger Christi mit ihrer Gesinnung aus der innerlichen Verwandtschaft mit der Welt

heraustreten, so kann die Welt sich nicht zu ihnen hingezogen fühlen. Ja noch mehr, da auch der ungöttlich gesinnte Mensch sich nicht völlig aus der Gemeinschaft mit Gott losreißen kann, da ihm, so oft er das wahrhaft Göttliche vor sich erblickt, die innere Stimme strafend vorhält, daß dieses gerade auch seine Bestimmung sei, so haßt er auch den, welcher die göttliche Offenbarung sich zur Norm seines Lebens gemacht hat, weil er eben durch dessen Erscheinung sich selbst gestraft, gedemüthigt fühlt (Joh. 3, 19—21.). Er würde vielleicht, da er die Anerkennung, daß der praktische Christ in seiner Vollendung wahrhaft edel und eine schöne Erscheinung ist, nicht ganz unterdrücken kann, ihn stehn lassen, vielleicht auch loben, wenn dieser sein Christenthum nur für etwas Individuelles ausgäbe, gleichsam für eine Naturgabe. Da er aber nach der göttlichen Offenbarung urtheilen muß, daß Jeder, der sich nur nicht selbst dagegen verschließt, dazu gelangen kann, so liegt hierin etwas für den Weltmenschen Demüthigendes, was ihn erbittert. Auch würde man sich kaum den Haß, den die vornehmen Juden gegen die göttliche Erscheinung des Erlösers hatten, erklären können, wenn man nicht das Strafende, Demüthigende berücksichtigte, was in der Erscheinung dieses Heiligen unter ihnen für sie lag (vgl. C. 7, 7.). — Das Sprüchwort, auf welches sich Christus V. 20. beruft, kam auch 13, 16., nur in einer andern Anwendung, vor. Auch sonst wandte es der Erlöser an, Matth. 10, 24. Das *εἰ τ. λογον μου ἐτηρ.* ist negativ zu nehmen „inwiefern sie meine Lehre angenommen haben, sie haben es aber wenig gethan." S. über *εἰ* mit dem Indic. zu 13, 14. Calvin: ubi de personis locutus est, mentionem etiam doctrinae facit. Nihil nempe pios magis conturbat, quam dum doctrinam, quae Dei est, superbe ab hominibus contemni vident. Est enim portentum horribile, cuius aspectus etiam fortissimum quodque pectus labefactare posset; sed dum alia ex parte succurrit, ipsum Dei filium non minus contumaciae expertum esse, non est quod miremur, doctrinam Dei tam parum habere inter homines reverentiae. — *Ὀνομα* in V. 21. „Person," C. 1, 12. Wer nicht in der Erscheinung des Erlösers Gott selbst erkennt, der kann ihn auch nicht in den Jüngern des Erlösers anerkennen.

V. 22. Das *οὐκ εἶχον* ist nicht absolut zu nehmen, denn natürlich ist Jeder der sündigt schuldig, sondern relativ „ihre

Sündigkeit würde nicht so schuldbar seyn, als sie nun ist" (Matth. 11, 21.). Aehnlich ist Röm. 5, 13. Zwar läßt der ungöttlich gesinnte Mensch, wenn ihm eine göttliche Erscheinung vorgeführt wird, das Bewußtseyn ihrer Majestät niemals zur Anerkennung sich ausbilden, denn die Lust zum Ungöttlichen bewürkt Unglauben und geistige Blindheit, aber er kann sich doch nie ganz jener Anerkennnung entschlagen, mithin ist es immer bis zu einem gewissen Grade ein Sündigen gegen das bessere Wissen.

V. 23—25. Christus will sagen: „In dem Hasse gegen mich offenbart sich ein Haß gegen den wahren Gott. Denn in meinem ganzen Wandel und Würken ist für den, welchem der innere Sinn geöffnet ist, Gott selbst in der Menschheit erschienen. Hätten sie nun den wahren Gott, d. h. Gott wie er würklich ist, aus eigener innerer Erfahrung gekannt und geliebt, so hätten sie auch mich erkennen und lieben müssen (8, 47, 54.). Allein es hat sich hier dasselbe wiederholt, worüber schon einst jener König der äußern Theokratie klagen mußte: Sie haben mich ohne Ursache gehaßt." Die Anführung ist hier aufzufassen wie 2, 17. Die Stelle ist aus Ps. 69, 5. oder 35, 19.

V. 26. 27. Den Zusammenhang giebt Euthymius an: *ἱνα δε μη εἰπωσιν οἱ ἀποστολοι· εἰ σε ἐδιωξαν κ. τον λογον σου οὐκ ἐτηρησαν, εἰ τοιαῦτα διδαχθεντες κ. τοιαῦτα ἑωρακοτες οὐδεν ἀπωναντο, εἰ σε κ. τον πατερα σου μεμισηκασι, μελλουσι δε και εἰς ἡμᾶς τα ὁμοια ἐνδειξασθαι, τινος ἐνεκεν εἰς τοιουτους ἀποστελλεις ἡμᾶς; ἐπαγει παραμυθιαν, λεγων ὁτι το πνεῦμα το ἁγιον συνεργησει αὐτοῖς.* — *Ἐκπορευεσθαι,* der bildliche Ausdruck zur Bezeichnung des abgeleiteten Seyns. Gott ist der Grund jener den Menschen neugebährenden und erleuchtenden Kraft. Das *πν.* wird gerade hier wieder *πν. ἀληθειας* genannt, im Gegensatze zu dem Geiste der Welt, welcher immer das Bewußtseyn einer innern Lüge in sich trägt. Wo dagegen jener dem Menschen mitgetheilte göttliche Geist würksam ist, da führt er auch das innere Bewußtseyn mit sich, daß gerade dadurch der Mensch mit sich selbst in Harmonie komme, daß eine Einheit in ihn komme. — *Μαρτυρεῖ περι ἐμοῦ* ist nicht das Zeugniß an die Jünger selbst, wie 14, 26., denn hier spricht ja der Erlöser nur von dem *πνεῦμα* insofern es

den Jüngern im Kampfe gegen die Welt beistehn wird. Es bezeichnet die Offenbarung göttlich würkender Kräfte in der verherrlichten menschlichen Natur, wodurch die empfänglichen Gemüther angezogen werden würden, Apg. 5, 32. Diese Offenbarung gelangte auch an Andere als die Apostel, sie that sich durch die verschiedensten Werkzeuge kund. Daher unterscheidet Jesus hier noch das Zeugniß der Apostel, insofern sie Augenzeugen seiner Erscheinung gewesen waren. Man könnte sagen, daß auf diese Weise der innere und der äußere Beweis für das Christenthum neben einander gestellt würden. *Ἀπ' ἀρχῆς*, vom Anfange der hervortretenden Würksamkeit des Erlösers an, wie *ἐξ ἀρχῆς*, 6, 64. 16, 4., und *την ἀρχην*, 8, 25. Es ist die *ἀρχη τοῦ εὐαγγελιου*, Marc. 1, 1.

Capitel XVI.

V. 1. Christus hatte in dem letzten Theile des vorigen Capitels den Unglauben der Welt in Bezug auf das Evangelium geschildert. Dieser hätte die Jünger daran irre machen können, ob wohl auch das Evangelium eine göttliche Botschaft sei. Darum hat der Erlöser die Schicksale seiner Offenbarung unter den Menschen voraus verkündigt. Er hat nicht, wie es Schwärmer zu thun pflegen, einen plötzlichen Sieg über die Welt zu erringen gewähnt. Das *ἱνα μη σκανδ.* ist auch gleich dem *ἱνα πιστευσητε*, 13, 19. 14, 29. Er fährt nun fort über die Feindschaft der Welt gegen die Seinigen zu sprechen.

V. 2. 3. Ueber *ἀποσυναγωγος* s. zu 9, 22. Das *ἀλλα* ist elliptisch für *οὐ μονον δε τοῦτο, ἀλλα και*, mit welcher Formel Paulus seine Steigerungen einführt, Röm. 5, 3, 11. So findet sich das *ἀλλα* auch sonst Apg. 19, 2. 1 Kor. 3, 2. 4, 3. 2 Kor. 7, 11. Der Syrer setzt bloß „und" dafür, Beza richtig imo. — *Λατρεια*, gleich עֲבוֹדָה, heißt eigentlich jeder Gottesdienst, daher könnte man hier mit der Vulg. übersetzen: ut arbitretur obsequium se praestare. Ammonius: *λατρειας θεοφιλοῦς δυναμιν εἶναι νομιζουσι το σφαξαι ὑμᾶς*. Allein zu dieser Bedeutung paßt das Zeitwort *προσφερειν* nicht, an dessen statt man vielmehr *ποιεῖν* oder *φυλασσειν* erwarten würde. Da aber die

λατρεια der alttestamentlichen Theokraten vornehmlich in Opfern bestand, so heißt λατρευειν auch geradezu „opfern," LXX. 2 Mos. 3, 12. 4, 23., und diese Bedeutung hat wahrscheinlich an dieser Stelle auch das Hauptwort. So nehmen es der Syrer, Aethiope, Araber u. A. Die Juden lehrten (Jalkut Schimeoni in Pent. f. 245. col. 3.): כָּל־הַשּׁוֹפֵךְ דָּמָן שֶׁל רְשָׁעִים כְּאִילוּ הִקְרִיב קָרְבָּן „Wer der Gottlosen Blut vergießt, ist als ob er ein Opfer brächte." —

V. 4. Den verschwiegenen Gegensatz, den das ἀλλα anzeigt, bezeichnet Calvin: repetit non esse hanc umbratilem philosophiam, sed quae ad praxin et usum aptanda sit. — So lange der Erlöser mit den Jüngern war, und so lange diese noch nicht den neuen Geist empfangen hatten, traf der Haß der Welt nur ihn selbst (Chrysost.: ἐν ἀσφαλειᾳ ἦτε κ. ἐξον ἦν ἐρωτᾶν, ὁτε ἐβουλεσθε, και ἐπ᾽ ἐμε ὁ πολεμος ἁπας ἀνεῤῥιπιζετο), deshalb verkündigte er ihnen auch nicht früher ihre bevorstehenden Leiden. Man hat nun gemeint, daß dieser Ausspruch Christi nicht vereinbar sei mit Matth. 5, 10. 10, 16 ff., indem nach diesen Stellen schon früher vom Erlöser die Leiden seiner Jünger voraus verkündet wurden. Allein Matth. 5, 10. ist ganz allgemein, und Matth. 10, 16 ff. ist wahrscheinlich in einen andern Zeitraum zu setzen, als in welchem Matthäus es anführt, nämlich in die Zeit vor dem Tode Christi, wo Matthäus Christum ähnliche Aussprüche thun läßt, Matth. 24, 9. Luc. 21, 12—18. Ἐξ ἀρχῆς wie 6, 64.

V. 5. 6. Der Erlöser hatte nun längere Zeit zu den Seinigen gesprochen. Er hätte gern auch von ihnen irgend ein Wort der Entgegnung gehört, um, wie er oft pflegte, daran neue Belehrungen anzuschließen. Er sieht aber die geliebten Jünger stumm um sich her stehn, nur dem reinen Gefühle des Schmerzes hingegeben. Er will sie nun aufmuntern zu reden. Und zwar, da er sie der Trostlosigkeit hingegeben sieht, welche daraus hervorgeht, daß sie noch immer nicht den tiefen Sinn seines Hingangs zum Vater erfaßt haben, fordert er sie zunächst auf, hierüber zu sprechen, in diese herrliche Wahrheit sich mehr Einsicht zu verschaffen. Daraus folgt, daß das ἐρωτᾶν hier die weitere Erkundigung bezeichnet, und diese Worte Christi nicht den obigen Erzäh-

lungen von den Fragen Petri (13, 36.) und des Thomas (14, 5.) widersprechen. Calvin: audito meo discessu expavescitis, neque reputatis, quo discedam aut in quem finem.

V. 7. Da die Jünger einzig und allein in den Gedanken an sein leibliches Scheiden verloren sind, führt er ihnen nochmals die großen Folgen, welche sein Scheiden haben würde, in ihrem ganzen Umfange zu Gemüthe — bis V. 12., und zwar knüpft er, was er hier von der Würksamkeit des Paraklets sagt, zunächst an die vorhergegangenen Erklärungen über den Widerstand des *κοσμος*. Augustin: quasi diceret, si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis. Si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus non eritis.

V. 8—11. *Ἐλεγχειν* „zurechtweisend belehren, strafend belehren," C. 8, 9., 1 Kor. 14, 24. Die drei Gegenstände, über welche die Würkung des Geistes eine rügende Belehrung geben wird, werden V. 9—11. angegeben. Das *ὅτι* nimmt man am besten *αἰτιολογικῶς* „insofern als, denn," obwohl es auch *εἰδικῶς* „daß nämlich" stehn könnte. Worin die *ἁμαρτια* bestehe, ist klar. Der Geist wird ihnen die unverläugbare Ueberzeugung aufdrängen, daß sie an mich hätten glauben sollen, daß nur die Verstockung gegen das Göttliche Grund ihres Unglaubens ist. — Schwieriger ist die Erklärung der Bedeutung der *δικαιοσυνη*. Man hat verschiedene Subjecte ergänzt: 1) *τῶν ἀποστολων*. So Augustin: arguitur mundus de iustitia eorum qui credunt. Arguitur mundus de peccato quidem suo, de iustitia vero aliena, sicut arguuntur de lumine tenebrae. 2) *τοῦ θεοῦ*. So Grotius, Semler. Grotius: „weil Gott mir, dem unschuldig Verfolgten, den Zugang in den Himmel gestattet." 3) *τοῦ κοσμου*. Bernhard: de iustitia, quam non ordinat (mundus), dum sibi, non Deo dat. Andere haben *δικαιοσυνη* absolut genommen. In diesem Falle verdient die meiste Beachtung die weit verbreitete Auffassung, daß *δικαιοσυνη* im paulinischen Sinne zu nehmen sei, und die wahre Art und Weise der Rechtfertigung vor Gott bezeichne. So Erasmus (der indeß, wie immer, nicht von dem Gegensatze von Gesetz und Gnade redet, sondern von dem des Ceremonialdienstes und der geistigen Religionsverfassung), Luther, Melanchth., Calv.,

Lampe, Storr u. A. Calvin: dicit, iudicium spiritus a demonstratione peccati incipere; hoc enim spiritualis doctrinae exordium est, homines in peccato genitos nihil in se habere nisi peccati materiam, quasi dicat: spiritus quum venerit, ostendet ac convincet extra me regnare in mundo peccatum. Proinde hic nominatur infidelitas, quia nos separat a Christo atque ita facit, ut nihil praeter peccatum nobis relinquatur. Porro dicit mundum arguendum de iustitia, neque enim iustitiam esurient ac sitient homines, imo cum fastidio respuent quicquid de ea dicitur, nisi tacti fuerint sensu peccati. Proprium quidem est *legis* munus conscientias vocare ad Dei iudicium, et terrore vulnerare, sed rite *evangelium* praedicari nequit, quin a peccato in iustitiam et a morte in vitam deducat. Melanchthon: hanc ipsam rationis humanae opinionem accusaturum esse spiritum affirmat, quae fingit homines esse iustos, i. e. habentes remissionem peccatorum propter propria honesta exercitia et virtutes. V. 10. wird dann den Sinn erhalten: „denn ich werde nach meinem versöhnenden Tode mich siegreich zu meinem Vater erheben, und durch meinen Hingang auch den Gläubigen den Weg zum Reiche Gottes bahnen." Diese Erklärung ist nun auch gar nicht unzulässig. *Δικαιοσυνη* wäre dann ganz in dem Sinne genommen, in welchem es bei Paulus so oft vorkommt, und der Zusammenhang mit dem *ἐλεγχειν περι ἁμαρτιας* wäre annehmlich. Auch kann man nicht einwenden, daß Christus ja nicht von seinem Tode als Ursache der Gerechtigkeit spreche, sondern von seiner Verherrlichung. Denn insofern die Verherrlichung erst nach einem siegreichen Tode möglich war (Joh. 8, 28.), wird ja von Paulus auch der Auferstehung ein erlösendes Element beigelegt, Röm. 4, 25. (wozu s. meinen Comm.). Indessen muß doch zuerst auffallen, daß das Wort *δικαιοσυνη* in dieser Bedeutung bei Johannes nicht vorkommt. Sie ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, und steht bei diesem in genauer Verbindung mit einem ganzen Kreise von Ausdrücken (Storr, de voce *δικαιος* et cognatis, Opusc. T. II.). Johannes in seinem Briefe gebraucht das Wort *δικαιοσυνη* in dem Sinne von „Unsträflichkeit, Heiligkeit der Gesinnung," so wie den Ausdruck *δικαιος* von Christo selbst in Beziehung auf die *δικαιοσυνη* der Gläubigen, in-

sofern er den Gläubigen das innere Lebenselement einer heiligen Gesinnung mittheilt. Da dieses der stehende johanneische Sprachgebrauch ist, so entsteht die Anforderung an uns, wenn es möglich ist, auch in dieser Stelle ihn festzuhalten. Nun werden wir auch von einer andern Seite aus darauf geführt, *δικαιοσυνη* nicht absolut zu nehmen, sondern *τ. Χοῦ* dazu zu ergänzen. Es scheint nämlich, daß Christus in den Erklärungen V. 9—11. selbst die Genitive angiebt, welche zu V. 8. zu ergänzen sind, zu *ἁμαρτια* nämlich *τοῦ κοσμου, ὁ ἀρχων τ. κ.* zu *κρισις*, und dann auch *ἐμοῦ* zu *δικαιοσυνη*. Dann bezeichnet *δικαιοσυνη* ganz wie in dem Briefe Johannis, „die Heiligkeit, Unsträflichkeit." Christus will sagen: „dann wird die Welt aus den großen Würkungen des neuen christlichen Lebensprincips nach innen und nach außen erkennen, daß ich heilig war, und schuldlos hingeopfert wurde, denn ich erhebe mich nach meinem Tode zu meinem Vater, und ihr erblickt mich hinfort nicht mehr leiblich, also auch nicht in meiner menschlichen Schwachheit." So besonders Chrys., Theoph., Euthym., Beza, Lücke, auch Bengel, Morus, Tittm.; Euthymius: *δικαιον γαρ γνωρισμα, το πορευεσθαι προς τ. θεον κ. συνεῖναι αὐτῷ ἀει.* Diese Erklärung rechtfertigt sich auch durch 1 Tim. 3, 16. *ὁς ἐφανερωθη ἐν σαρκι, ἐδικαιωθη ἐν πνευματι.* Röm. 1, 4. Apg. 2, 22—36. 3, 14. 26. Hebr. 7, 26. — Was nun endlich die *κρισις* V. 11. betrifft, so können wir uns nicht wohl irgend ein anderes Subject hinzudenken, als das, welches Christus selbst in dem Zusatze ausdrückt, nämlich *ἀρχων τ. κ.* Darauf führt uns auch die ganz analoge Stelle C. 12, 31., in der Anmerkung, zu welcher sowohl von dem Sinne des Ausspruchs, als von dem Ausdruck *ἀρχων τ. κ.* gehandelt worden ist. Christus will hier sagen: „wenn das göttliche Princip des über meine Anhänger zu verbreitenden Geistes so außerordentliche Würkungen in der Menschheit hervorbringen wird, so wird man erkennen müssen, daß die Gewalt des mir in den ungöttlichen Gesinnungen der Menschen entgegenwürkenden bösen Geistes gebrochen sei." So wie nach der Darstellung des Erlösers durch die Erscheinung seiner Offenbarung in der Menschheit sofort ein innerliches Gericht über die Menschen beginnt (C. 3, 18.), von dem das Weltgericht nur die äußerliche Manifestation ist, so tritt auch eben damit ein innerliches Gericht über den bösen Geist

ein,

ein, und endigt sich in der äußerlichen Darstellung seiner Verwerfung beim Weltgerichte (Offb. 20, 14. 1 Kor. 15, 26.).

V. 12—14. Den Zusammenhang giebt Lücke treffend an: „Jesus war eben im Begriff, seine Jünger in die innerste Oekonomie seines Werks einzuführen (ihnen in weiter Ferne die endliche Besiegung alles seinem Gottesreiche Widerstrebenden zu zeigen, *τα ἐρχομενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*), es eröffnete sich ihm jetzt ein weites Feld höherer Belehrung für sie; aber ihre jetzige Unfähigkeit bedenkend bricht er ab." — *Βασταζω* auch von geistigen Dingen gebraucht — „stark zu etwas seyn, Fähigkeit haben." Epict., Enchirid. c. 36. (l. 3. c. 15.): *θεασαμενοι τινες φιλοσοφον, κ. ἀκουσαντες οὑτω τινος λεγοντος, τις δυναται εἰπεῖν ὡς ἐκεῖνος; θελουσι και αὐτοι φιλοσοφεῖν. Ἀνθρωπε, πρῶτον . . . την σεαυτοῦ φυσιν καταμαθε, εἰ δυνησαι βαστασαι.* Es könnte dieser Ausspruch dem zu widersprechen scheinen, daß Christus sonst erklärt, daß er alles was er vom Vater gehört habe, den Seinigen mitgetheilt, daß er sie in den ganzen Umfang der göttlichen Rathschlüsse hineingeführt habe. Wie aber überhaupt die Begriffe „alles" und „vieles," wo sie in popularer Rede vorkommen, nicht äußerlich logisch aufgefaßt werden dürfen, sondern immer aus dem Ganzen der Rede erklärt werden müssen, so auch hier. Christus hatte allerdings den Seinigen, während seines Lehramts, den ganzen Heilsrathschluß Gottes eröffnet, er hatte ja auch mehrfach die Geschichte der Entwickelung seines Reichs (z. B. in den bedeutungsvollen Gleichnissen Matth. 13.) und das Endziel desselben (Matth. 25, 31—46.) den Jüngern dargelegt; dies konnte aber nicht hindern, daß noch Vieles, was sowohl zum umfassenderen als zum tieferen Verhältniß nöthig war, zu sagen übrig blieb. Melanchthon: harum rerum cognitio, videlicet, quantae res sint peccatum et ira Dei, et haec victima Dei, filius Dei, et quanta gloria sit regnantis Christi, quanta potestas diaboli, qualia certamina Christi et diaboli, *immensa* est. Daß nun aber dasjenige, was der Erlöser nicht sagte, sondern was der Geist lehrte, keine neue Offenbarung war, sondern eben nur eine Entfaltung und Erweiterung des schon von Christo selbst Gesagten, zeigt uns eben der Zusatz, der Geist werde nur *τα τοῦ Χριστοῦ* und *τα τοῦ πατρος* lehren. So dürfte z. B. keineswegs behauptet werden, daß die Ver-

söhnungslehre, wie sie bei Paulus, Petrus und Johannes vorkommt, eine neue sei. Christus hatte sie allerdings nicht entwickelt. Wie hätten die Apostel, welche nicht einmal die Idee, daß der Messias sterben werde, sich anzueignen vermochten, damals die Bedeutung dieses großen Factums verstehen können? Daß sie, welche vorher gar nicht einmal den Tod ihres göttlichen Lehrers erwarteten, nachher die Nothwendigkeit dieses Todes zum Mittelpunkt ihrer Lehre machten, ist mit ein Beweis dafür, daß später eine außerordentliche Umwandelung mit ihnen vorgegangen seyn muß. Ganz neu war indeß jene Lehre keinesweges. Christus hatte sie schon vorher oft genug ausgesprochen (Joh. 3, 14—16. 6, 51. 10, 17. 12, 24, 31, 32. 17, 19, 20. Matth. 20, 28. 26, 28. Marc. 10, 45.), allein es fehlte ihnen damals der Sinn dafür. — *Πᾶσα ἡ ἀληθεια* ist also, wie aus dem Gesagten erhellt (vgl. Apg. 20, 19.) „die ganze Religionslehre, der ganze Umfang der neutestamentlichen Offenbarung." Unrichtig Luther „alle Wahrheit," richtiger übersetzt er Marc. 5, 33. De Wette gut: „die volle Wahrheit." Wird mithin dieser Ausspruch im Zusammenhange aufgefaßt, so zeigt er einerseits, daß von keinen neuen Offenbarungen durch den Geist neben den großen Heilswahrheiten des Evangeliums die Rede ist, andererseits zeigt er uns aber auch, daß die weitere Entwickelung der Heilslehre, wie wir sie bei den Aposteln finden, nicht von ihrer, dem Irrthum ausgesetzten, menschlichen Individualität ausgegangen sei, sondern unter dem lauteren Einfluß des Geistes Gottes gestanden habe, welcher zwar die Individualität der Zeugen Christi als Form seiner Einwürkungen stehn ließ, sie aber von aller falschen, menschlichen Beimischung reinigte. — Aus Herablassung zu dem Auffassungsvermögen der Jünger, redet der Erlöser von dem Geist ganz anthropomorphisch, wie von einem menschlichen Lehrer, der seine Lehre gleichsam traditionell empfängt. — Demnach ist nun der Sinn des Ganzen: „Ich habe euch über die Bedeutung und Entwickelung meines Reiches auf Erden nur Andeutungen geben können. Wenn aber, nach meiner Verherrlichung, jenes innerlich würksame Princip der Erleuchtung und Heiligung seine Würkungen in euch zu äußern beginnen wird, so werdet ihr in den ganzen Umfang dieser euch mitgetheilten Offenbarung eingeführt werden, ihr werdet dann

auch in den zukünftigen Entwickelungsgang der Geschichte meines Reichs eindringen. Etwas anderes wird euch jener Geist nicht lehren, als ich. Ich habe euch die Rathschlüsse Gottes mitgetheilt, diese sind auch die meinigen. Es wird also die von mir ausgehende Wahrheit seyn, welche in euch sich entfalten wird, und die Entfaltung derselben, die tiefere Einsicht in sie wird dann zu meiner eigenen Verherrlichung dienen." Euthym.: *ὥσπερ γαρ ὁ υἱος πληρωμα νομου κ. προφητῶν, οὕτω και το θεῖον πνεῦμα πληρωμα του εὐαγγελιου.*

V. 16. Hat Christus diese Worte unmittelbar an die vorhergehenden angeschlossen, und hat nicht etwa Johannes in der Erzählung etwas ausgelassen, so muß man annehmen, daß der Erlöser, da er seine Jünger noch immer niedergeschlagen sah, sie abermals durch die Hinweisung auf jene wichtige Thatsache seiner geistigen Wiederkunft aufrichten wollte. *Μικρον* (sc. *διαστημα*) *και* ist dem hebräischen מְעַט וְ nachgebildet; das *και* bezeichnet nach dem Sprachgebrauche den terminus ad quem „eine kurze Zeit bis." Aehnlich der Ausspruch 14, 19. So wie nun dort die meisten Ausleger unter dem *θεωρεῖν* das leibliche Wiedersehn nach der Auferstehung verstehn, so und noch viel mehr dringen sie darauf, daß *ὄψεσθε* sich hier auf das leibliche Wiedersehn des auferstandenen Christus beziehe, wobei dann Viele das zweite *μικρον* in der Bedeutung von *κατα μικρον* „auf eine kleine Zeit" nehmen. Sie können dafür insbesondere das *παλιν ὄψομαι ὑμᾶς* V. 22. anführen, welches kaum anders als von einem leiblichen Sehen verstanden werden könne. Anders Luther, Calvin, Bucer, Lampe, Lücke u. e. A., welche auch hier das Sehen von der geistigen Gemeinschaft mit Christo verstehen. Dies ist auch gewiß die richtige Erklärung. Zunächst spricht für sie, daß schon C. 14, 19. mehrere wichtige Gründe uns zu derselben Auffassung des dort gebrauchten *θεωρεῖν* bestimmen. Sodann bemerkt schon Calvin, daß ja die Verheißung eines Wiedersehens *κατα μικρον*, auf kurze Zeit, für die Betrübten nichts Tröstliches haben konnte. Christus spricht ja V. 22. von einer Freude, die ihnen nicht mehr entrissen werden kann. Was aber das Wichtigste ist, so ist ja die Hauptsache, auf welche es dem Erlöser offenbar in diesen letzten Ermahnungen ankommt, auf die Würkungen seines Geistes hinzuweisen, und auf eine für immer

durch diesen mit ihm selbst zu bewürkende Vereinigung. An diese Idee, welche durch das Vorhergehende überall hindurch geht, schließt sich nun der hier gethane Ausspruch bei unserer Auffassung vollkommen an, während er sonst ganz vereinzelt stünde. Endlich ist doch auch in V. 23. mit der ἐκεινη ἡ ἡμ. die Zeit dieses Wiedersehens, dieser Wiedervereinigung gemeint, und in dieser soll dann, wie Christus sagt, eine Erleuchtung eintreten. Auch dieses führt darauf, daß die ἡμερα die Zeit der Mittheilung des Geistes sei, nicht aber die Tage nach der Auferstehung, während welcher ja die Jünger noch unerleuchtet blieben. — Was den Nachsatz ὅτι ἐγω κτλ. anbetrifft, so wird auch dieser, bei dieser Auffassung, klar, während er bei der entgegengesetzten, wenn man das zweite μικρον „über ein kleines" übersetzt (und anders darf man es dem Sprachgebrauche nach nicht nehmen), völlig unverständlich ist. Calvin: videbitis me brevi, quia mors mea non est interitus, qui me a vobis separet, sed transitus in coelestem gloriam, unde se divina mea virtus ad vos usque diffundet.

V. 17—22. Die Jünger fassen noch immer nicht jene räthselhaften Ausdrücke, die allerdings, so lange nicht die Sache selbst vor Augen lag, schwer verständlich seyn konnten, in denen sich aber Jesus, wie er V. 25. selbst sagt, bis jetzt noch aus Lehrweisheit bewegen mußte, theils um die innere Thätigkeit der Betrachtung in ihnen anzuregen, theils weil sie wohl noch immer nicht in ihrem geistigen Erziehungsgange dahin gelangt waren, daß sie gewisse Wahrheiten in ihrer klaren Darlegung hätten tragen können. Als sie sich nun über den Sinn jenes Ausspruchs schüchtern unter einander besprechen, kommt der Erlöser ihnen zuvor. Aber auch hier redet er nach seiner Weisheit wiederum bildlich. — Schon die Propheten hatten große Regenerationen der äußern Theokratie, Läuterungsperioden, aus denen ein verherrlichter Zustand hervorging, mit den Geburtswehen eines Weibes verglichen, Hos. 13, 13. 2 Kg. 19, 3. Jes. 66, 7, 8. *Τικτειν* ist hier gleich mit *ὠδινειν*, indem es den Moment bezeichnet, wo die Geburt erst zu Stande kommen soll. *Ὡρα*, wie *καιρος*, „die zu etwas bestimmte Zeit." So ist für die Apostel die Zeit der Leiden und des Todes ihres Herrn eine Geburtsperiode, in welcher sie Schmerz empfinden. Aber aus den Leiden geht der

Gottmensch verherrlicht hervor, die Schuld der Menschheit ist getilgt, das große Werk der Erlösung ist vollendet. Ihr geistiges Auge wird durch den zum Vater sich Erhebenden, Verherrlichten geöffnet, sie schauen ihn unwandelbar durch ihren im Innern aufgethanen Sinn, und sie freuen sich ohne Aufhören. Chrysost.: *μη θαυμασητε, ὁτι δια λυπης τοσαυτης ἐπι τα συμφεροντα ὑμᾶς ἀγω· ἐπει και ἡ μητηρ, ἐπι το γινεσθαι μητηρ, οὑτως ἐρχεται δια λυπης. Αἰνιττεται δε ἐνταῦθα και μυστικον το, ἐλυσεν αὐτος τ. θανατου τας ὠδινας. Και οὐκ εἶπε το, παρελευσεται θλιψις μονη, ἀλλ' οὐδε μεμνηται αὐτῆς, τοσαυτη ἡ διαδεχομενη χαρα.* — Von dem Bleiben dieser Freude redet Christus im Gegensatze zu dem Vorübergehen der Freude an seiner leiblichen Gegenwart.

V. 23. 24. Wollte man annehmen, daß der erste Theil von V. 23. mit dem folgenden genau zusammenhinge, so müßte man *ἐρωτᾶν* in der Bedeutung des hebräischen שָׁאַל „bitten" nehmen, „ihr werdet mich nicht leiblich um etwas bitten." So Euth., Grotius, Schöttgen u. A. Allein das doppelte *ἀμην* bezeichnet immer den Uebergang zu etwas Neuem. Die Voranstellung des *ἐμε* bezeichnet einen Gegensatz. Der Sinn wird also seyn: „In jener Zeit werdet ihr nicht mehr, wie jetzt eben, von mir einen Aufschluß begehren, ihr werdet an dem euch inwohnenden göttlichen Geiste einen vollkommenen Lehrer haben." Christus schließt nun die andere, schon früher (15, 16. 14, 12.) gegebene Verheißung an, daß das nähere Verhältniß, in welches sie zu Gott treten würden, ihnen auch einen reicheren göttlichen Beistand bewürken würde. So lange der Herr in menschlicher Schwachheit an ihrer Seite wandelte, hatten sie nie in Bezug auf ihn ihre Gebete zu Gott gethan. Wenn sie in Zukunft dieses thun würden, sollte die Kraft des Gebetes desto mächtiger seyn. Ueber das *ἐν ὀνοματι μου* s. zu 14, 13. Die Freude nennt Christus hier *πεπληρωμενη,* insofern jede neue Erfahrung der innigen Gemeinschaft mit Gott sie verstärkt. Aehnlich C. 15, 11.

V. 25. Ueber die Bedeutung von *παροιμια* s. zu C. 10, 6. Bengel: in dictis tectioribus. — Da der Herr auf die Frage der Jünger auch nur wieder bildlich geantwortet hatte, so deutet er an, wie dieses für ihren gegenwärtigen Zustand unumgänglich

nöthig war; wenn er aber einst durch seine innere Gemeinschaft mit ihnen zusammen seyn werde, dann werde er sich unmittelbar offenbaren. Ueber den Zweck und die Natur der parabolischen Reden des Erlösers — dieser commercia divinorum cum humanis, wie sie Baco nennt — vergleiche den vortrefflichen Abschnitt in (Kleukers): Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen, Bremen 1776, S. 195 ff.

V. 26. 27. Aus Herablassung redet der Erlöser über den oft berührten Gegenstand der göttlichen Aushülfe noch einmal ganz anthropomorphisch. Er will sagen: „Ihr werdet dem himmlischen Vater, dessen Macht ihr doch kennt, so lieb und theuer werden, daß ihr mich gar nicht mehr als Fürbitter brauchen werdet." Wie sehr diese letzten Worte des scheidenden Erlösers aus den Umständen erklärt, wie sehr daher auch dogmatische Spitzfindigkeiten in der Erklärung fern bleiben müssen, zeigt die Vergleichung dieses kindlich traulichen Trostwortes mit C. 14, 16., wo von der Fürbitte des Sohnes beim Vater die Rede ist, und mit den Fürbitten im hohenpriesterlichen Gebete. Sehr viele Ausleger haben freilich, weil sie überall dogmatisch den Buchstaben auslegten, die Vereinigung von beiderlei Ausdrücken Christi schwierig gefunden, und gekünstelte Erklärungen versucht; siehe Lampe zu dieser Stelle.

V. 28. Wenn die Jünger glaubten, daß er auf eine höhere Weise von Gott hergekommen sei, so hätte sich ihnen auch sofort der tröstliche Gedanke aufdrängen müssen, daß er auf dieselbe Weise sich wieder zu seinem himmlischen Daseyn erhebe. Darauf will der Erlöser in diesen Worten sie leiten. Euthymius: *το ἐξῆλθον, και ἐληλυθα, και ἀφιημι κ. τα τοιαῦτα συγκαταβατικῶς λεγει, δια τ. ἀσθενειαν τ. διανοιας τ. μαθητῶν. ὡς γαρ θεος και ἐν τ. πατρι ἦν κ. ἐν τ. κοσμῳ, ἀπεριγραπτον γαρ ἡ θεοτης.*

V. 29. 30. Als die betrübten Jünger ihren geliebten Lehrer alles das besprechen hören, was sie in ihrem Inneren bewegt, als sie endlich dadurch, daß er selbst ihnen so bestimmt sagt, sie glaubten, daß er vom Vater ausgegangen sei, zum lebendigen Bewußtseyn und Erfassen jenes nur dunkel in ihnen gelegenen

Glaubens kommen (wie wir öfters erst dadurch, daß ein Anderer uns mit Bestimmtheit ein Gefühl zuschreibt, zum Bewußtseyn desselben kommen) — da scheint ihnen alles was er sagt, klar, sie glauben, daß die Zeit der Erleuchtung (V. 25.) schon jetzt für sie angebrochen sei, und erschüttert von den namentlich bei den letzten Worten Jesu plötzlich erwachenden göttlichen Ueberzeugungen, sehen sie als das höchste Kennzeichen seines göttlichen Ursprungs gerade diese Enthüllung ihres Inneren an.

V. 31. 32. Die immer eilender heranwandelnde Stunde der Leiden, deren erdrückende Würkungen auf die Seinigen dem Erlöser vor Augen stehn, veranlassen ihn zu diesen wehmuthsvollen Worten. — Bei *πιστ.* können wir uns ein Fragezeichen denken, wie die ältern lateinischen Ausgaben haben „Glaubt ihr jetzt würklich?" Allein es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Jünger in jenem Augenblicke in der That glaubten; überdies führt auch der Gegensatz des *ἀρτι* darauf, diese Worte bejahend zu nehmen „jetzt glaubet ihr." — *Ἐρχεται,* das Präsens bezeichnet das ganz nahe Bevorstehende (s. zu C. 1, 9.); Jesus fügt mit einem correctiven *και* (C. 5, 25.) das *ἐληλυθεν* hinzu, da schon in wenigen Momenten, was die Jünger wohl noch nicht ahneten, jene Zeit der Prüfung kommen sollte. Als die bewaffnete Schaar den Erlöser fortführte, zerstreuen sich alle Jünger (Matth. 26, 56.). — Wie steht dem Göttlichen die ganze Zukunft bis in das Einzelnste vor seinem prophetischen Blicke! — *Τα ἰδια* sc. *οἰκηματα,* die LXX. Esth. 5, 10. übersetzt so das hebräische בַּיִת. Batabl.: in locum, in quo se tutum quisque existimabit. Christus verliert sich im Vorgefühl jener großen Seelenangst, die ihn da ergreifen wird, und setzt, wie zu seinem eigenen Troste, hinzu: „dann werde ich nur die Gemeinschaft mit Gott haben." Calvin: haec quisquis probe meditata habebit, vel toto mundo nutante firmus consistet nec eius fidem evertet aliorum omnium defectio, nec enim Deo tribuimus iustum honorem, nisi solus ipse nobis sufficiat.

V. 33. Da der Erlöser nicht nach Art der schwachen Menschen, in dem Gefühl dessen, was ihn selbst in den nächsten Stunden treffen würde, und was im ganzen Umfange vor seiner

Seele stand, sich verlor, da er vielmehr hinaus blickte auf die Zeit, wo seine Apostel die Saat, die er gesäet, in der Menschheit zum Aufgange befördern würden, so hatte er, dessen, was ihnen in diesem großen Berufe Noth war, eingedenk, in diesen letzten Reden so lange bei dem verweilt, was ihnen zur Aufrichtung dienen konnte. Das *ταῦτα* bezieht man am besten auf alle die letzten Reden, die sich auf die Kämpfe seiner Jünger beziehen. Die Gegensätze *ἐν τ. κοσμῳ* und *ἐν ἐμοι, εἰρηνη* und *θλιψις*, müssen sich wechselseitig erläutern. *Ἐν κοσμῳ* bezeichnet nach johanneischem Sprachgebrauch von *κοσμος* (s. zu 7, 7.) die von dem christlichen Lebensprincip entfremdete Menschheit. In dieser stehet den Jüngern des Herrn Drangsal bevor. *Ἐν ἐμοι* kann nun im Gegensatze nur heißen: „in dem geistigen Leben, in der Gemeinschaft mit mir — welche ja eben das dem Weltreiche entgegenstehende Reich Christi bildet." *Θλιψις* ist „die Gewaltthat, die Feindschaft der Welt, welche den Jüngern Christi Schmerz und Bangigkeit verursacht", *εἰρηνη* demnach „der innere Seelenfrieden, der ruhige innere Genuß der himmlischen Güter." So bewegt sich der Christ immerdar in zwei Reichen, und je nachdem er in dem einen oder dem andern ist, hat er Frieden oder Angst und Drangsal. Das ist aber der wahre Zustand des Christen, bei der *θλιψις ἐν τ. κοσμῳ* die *εἰρηνη ἐν κυριῳ* zugleich zu besitzen. — Der Grund, den Christus für die Beruhigung in allen Anfeindungen der ihm entfremdeten Welt angiebt, ist, daß er durch seine erlösende Thätigkeit die Kraft des Bösen gebrochen hat, so daß doch ein endlicher Triumph des Gottesreichs der Ausgang der Weltentwickelung ist. Vgl. 14, 30. 16, 11. Der Christ trägt demnach das Bewußtseyn in sich, daß die Erlösungsthätigkeit Christi, sobald sie einmal zu würken angefangen, als ein Sauerteig die Masse des Geschlechts und des Einzelnen durchdringt, und daß das entgegenstehende Böse zwar den Willen jene göttliche Thätigkeit zu hemmen in seiner Gewalt hat, aber nicht den Erfolg. Röm. 5, 3, 4.

Capitel XVII.

Zwar war das ganze göttliche Daseyn des Erlösers nur ein einziges unausgesprochenes Gebet zum Vater, denn sein Inneres war immer im Aufblick und in der Beziehung zu ihm, oftmals aber sprach er laut jene innere Beziehung seines Lebens aus, um auch die Seinigen in das Heiligthum seines Inneren einzuführen, und sie mit sich zu Gott hinaufzuheben. So wollte er auch hier noch zum Schluß seinen Jüngern einen bleibenden Eindruck der Göttlichkeit seines Werkes und der Innigkeit seiner Liebe hinterlassen. Augustin: tanti enim magistri non solum sermocinatio ad ipsos, sed etiam oratio pro ipsis, discipulorum est aedificatio. Wenn in irgend einer menschlichen Rede sich die von der Gottheit durchstrahlte Menschheit offenbart, wenn in irgend einer menschlichen Rede sich das über alles Menschliche Erhabene und die zu allem Menschlichen sich herablassende errettende Liebe vereinigt zeigt, so ist es in dieser. — Ehe der selige Spener die Welt verließ, ließ er sich dreimal diese Rede vorlesen — „wobei zu gedenken, sagt sein Biograph (Canstein, Speners Leben S. 146.), daß er dieses Capitel besonders sehr geliebet, niemals aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde, und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen." Luther urtheilt von diesem Gebete: „Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beide, gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz herausschüttet. — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann." — Den Inhalt giebt Melanchthon so an: primum de se ipso precatur, postea de tota ecclesia, et de hac petit quatuor res praecipuas ecclesiae. Conservationem verae doctrinae, concordiam ecclesiae, applicationem sui sacrificii, et ultimum ac summum bonum, ut ecclesia cum Christo ornetur vita, laetitia et gloria aeterna. — Ueber das Capitel besonders handelt Rösselt, Opusc. II. p. 63.

V. 1. Calvin: Coelum respexit, non quod illic inclusus sit Deus, qui terram quoque implet, sed quoniam coelorum aspectus nos admonet, supra creaturas omnes longe

eminere Dei numen. Hoc gestu vere Christus testatus est, animi affectu se in coelo esse potius quam in terra, ut relictis hominibus familiare haberet cum Deo colloquium. — *Ὥρα*, wie 12, 23, 27., „die Stunde der Leiden und der damit verbundenen Verherrlichung." *Δοξαζειν* hier überall „verherrlichen" zu übersetzen. Der Syrer: ܫܒܚ ܒܪܟ. Alle Verherrlichung Gottes durch die Menschen, wie der Menschen durch Gott, bezeichnet immer den Ausdruck des Inneren durch das Aeußere, wenn die Macht und Herrlichkeit des Geistes auch zur Macht und Herrlichkeit in der Erscheinungswelt wird. Durch die Erscheinung des Erlösers ist die sonst den Menschen verborgene Herrlichkeit des göttlichen Lebens offenbar, sichtbar geworden, Gott ist verherrlicht worden im Menschen. Die Menschen dagegen erkannten nicht die in dem, der menschlichen Schwachheit unterworfenen Christus verborgene siegreiche Macht. Durch die Aufnahme desselben in den Himmel und die damit verbundenen großen Würkungen auf die Gläubigen tritt die verborgene Herrlichkeit Christi hervor. Ganz parallel ist 13, 32.

V. 2. Christus giebt den Grund an, warum er eine solche Verherrlichung erwartet. *Καθως*, „sintemal, insofern als ja," Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 6. *Πᾶσα σαρξ*, כָּל־בָּשָׂר, „alle Menschen," Luc. 3, 6. Apg. 2, 17. LXX. Jes. 40, 5, 6. u. a. Der Vater hat Christo Macht über das ganze menschliche Geschlecht gegeben, damit er die Veranstaltungen treffen könne, welche nöthig sind, um die, welche der Vater durch Erweckung eines inneren Bedürfnisses ihm zugeführt hat, zu dem ewigen Gottesreiche vorzubereiten (ähnlich ist Matth. 28, 18. die Erwähnung der *ἐξουσια ἐν οὐρανῷ κ. ἐν τ. γῇ* mit der der allgemeinen Verkündigung des Evangelii verbunden). Und da nun solche Macht ihm zustehet, kann denn auch der Erlöser vom Vater die Verherrlichung erbitten. Ueber den Ausdruck *πᾶν ὃ δεδωκας* vergl. Anmerkung zu 6, 39.

V. 3. *Αὕτη ἐστιν ἡ ζωη*, per met. effectus pro appellatione causae, Joh. 12, 50. Ueber den Gebrauch des *ἱνα* s. Anm. zu 15, 8. Der Mensch gestaltet sich seinen Gott nach dem Maaße der Reinheit der Gesinnung und der Erleuchtung, die er selbst hat. Nur Christus, der über alle Sünde und über allen

Irrthum Erhabene, kennt den wahren Gott. Alles was Andere Gott nennen, kann im eigentlichen Sinne diesen Namen nicht führen. Ἀληθινος also hier wie C. 1, 9. 15, 1. Das Ziel seiner Sendung ist, daß die Menschen diesen Gott, den er allein in seinem Wesen offenbart hat, erkennen. „Erkennen" ist hier in der biblischen Bedeutung zu nehmen, wo es, wenn es vom Erkennen in göttlichen Dingen vorkommt, nie ein bloß logisches, formales Erkennen bezeichnet, sondern ein Innewerden im Gemüthe, ein Leben in der Sache (s. zu C. 1, 4.). Die Lebensgemeinschaft mit jenem allerhöchsten, von Christo allein (Matth. 11, 27.) in seiner wahren Beschaffenheit geoffenbarten Urquell alles Daseyns — das ist der Zweck seiner Sendung. Soll nun aber dieser erreicht werden, so muß eben die Sendung Christi selbst anerkannt werden, Christus muß als der anerkannt werden, der durch sein außerordentliches Verhältniß zu Gott allein im Stande war, jene Lebensgemeinschaft mit Gott herbeizuführen: Christus muß als der Gottgesandte erkannt werden. Wie der Grund der Schöpfung der vernünftigen Wesen die Liebe des Vaters ist, der die Fülle seiner Herrlichkeit Andern mittheilen wollte, so ist der letzte Endzweck aller Heilsanstalten Verherrlichung dieser Liebe in den Geschöpfen. Der Vermittler ist Christus. Dieses wollte der Erlöser sagen, und darum mußte er sich als den Weg zum Vater (14, 6.) hier relativ vom Vater unterscheiden. — Mehrere ältere Ausleger, welche versäumten den wahren Sinn, der nichts der analogia fidei Widerstreitendes hat, aus dem Zusammenhange zu entwickeln, nahmen, um die Arianer und später die Socinianer, welche sich auf diese Stelle beriefen, zu widerlegen, zu gekünstelten Erklärungen ihre Zuflucht. Die griechischen Ausleger, Bengel, Lampe u. A. begnügen sich damit, zu erklären, daß das μονος nicht Christum von der Gottheit ausschließen sollte, sondern die falschen heidnischen Götter, bei welcher Auffassung nur dies zu tadeln ist, daß der Gegensatz zu eng gefaßt wird. Die lateinischen Ausleger aber, Ambros., Aug., Hilarius, Beda, wollen so construiren: ut te et quem misisti cognoscant solum verum Deum. Diese Construction wurde von Placäus aufs Neue gegen die Socinianer empfohlen. Andere, wie Cleric., Rösselt, Kuinoel, wollen *Χριστον* als Apposition von Ἰησοῦν genommen wissen, ebenso wie *τον μονον ἀλ. θεον* von *σε*, so daß es so viel wäre

wie: *ἱνα γινωσκωσι, σε τον μονον ἀλ. θεον εἶναι κ. Ἰησοῦν, ὃν ἀπεστειλας, τον Χριστον.* Und diese Construction scheint allerdings empfehlenswerth, obwohl man bei *Χριστον* ungern den Artikel entbehrt (vgl. Joh. 20, 31.).

V. 4. Sollen wir zusammenfassen, was das ganze *ἐργον* des Erlösers war, so war es dieses: Der Anfänger des Menschengeschlechts hatte dadurch, daß er aus der Einheit mit dem göttlichen Willen in die Willkühr des eigenen Willens eingegangen war, das von Gott stammende Lebenselement, welches dazu bestimmt war, in menschlicher Form das göttliche Leben darzustellen, zerrüttet und durch die Disharmonie seines Willens, da der Wille die Wurzel des ganzen persönlichen Daseyns des Menschen ist, auch über sein ganzes Seyn eine Disharmonie der Kräfte verbreitet. Von ihm ging diese Disharmonie über das ganze mit ihm zusammenhängende und der Potenz nach schon in ihm gegebene Geschlecht aus. So verbreitete sich von dem Einen aus über alle die Sünde, die Schuld und das Uebel. Wie es nun überall in dem Plane der göttlichen Weisheit liegt, das vorhandene Unvollkommene nicht zu vernichten, sondern vielmehr zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit zurückzuführen, so ward auch das zerrüttete Ebenbild Gottes nicht vernichtet, sondern es ward ihm ein Erlöser gegeben. Ein zweiter Anfänger der Menschheit erschien, über den ursachlichen Zusammenhang des verderbten Geschlechts erhaben, damit er nicht an der inneren Zerrüttung Antheil habe, aber in demselben erscheinend, damit er darauf einwürken könne. Gehorsam dem ihm gewordenen Berufe trat dieses heilige Wesen in alle durch die Folgen der Sünde zerrütteten Verhältnisse des menschlichen Organismus und des irdischen Lebens ein, es trug wie der in den Zusammenhang mit dem sündlichen Geschlecht verwickelte Mensch alle Folgen der Sünde, es trug in seinen letzten Leiden das Schuldgefühl der sündigen Menschheit. Indem aber der Erlöser in allen diesen Verhältnissen das vollkommenste Ideal der Heiligkeit offenbarte, indem er, der Unschuldige, die Schuld des ganzen Geschlechts trug, und dadurch den Anforderungen der Heiligkeit Gottes Genüge leistete, heiligte er die gefallene Menschennatur. Er wurde der Anfänger eines neuen geheiligten Geschlechts, welches durch die geistige Zeugung mit ihm zusammenhängt, und der Potenz nach in ihm schon gege-

ben war (Röm. 5, 12 ff.). So wie Gott das ganze Geschlecht, das von dem Gefallenen ausgegangen war, als Ein von der Sünde, von der Schuld und von dem Uebel beflecktes Individuum angeschaut hatte, so schaute er nun, nachdem an Einem Punkte dieses großen Ganzen die Sünde aufgehoben und die Schuld getragen war, das ganze Geschlecht als ein erlöstes. Dieses *ἐργον* hatte der Erlöser nun auf Erden vollendet; der letzte Punkt der Vollendung trat freilich erst ein mit jenem großen *τετελεσται* (19, 30.), aber in dieser Stunde der Erhebung redet er im Vorgefühl alles des noch Kommenden.

V. 5. Die Offenbarung thut uns als eine Thatsache, welche über unsere zeitlichen Anschauungsformen hinausgeht, kund, daß in der Persönlichkeit dieses Erlösers derjenige Offenbarer Gottes erschienen sei, von welchem C. 1, 1. die Rede war. Vermöge seines göttlichen Bewußtseyns spricht daher hier der Erlöser von einer Rückkehr zu jenem Leben bei Gott, das er von Ewigkeit gehabt habe. Seine menschliche Persönlichkeit soll sich dazu erheben und Antheil haben an der Herrlichkeit, welche er seinem göttlichen Seyn nach vor aller Zeit besessen. *Παρα σεαυτῷ*, vgl. C. 8, 38. *ὁ ἑωρακα παρα πατρι*. Der Sache nach parallel ist 13, 32. Es steht dem *ἐπι τ. γῆς* gegenüber. Da das *παρα σοι* dem *παρα σεαυτῷ* zu entsprechen scheint, so wäre es unnatürlich, es in einem andern Sinne als jenes zu nehmen. Vgl. 6, 62., wo Christus auf gleiche Weise von sich redet, und 8, 58. — Die Socinianer und später Grotius, Rössel t, Eckermann u. A. wollen das *παρα σοι* bloß von der Vorherbestimmung im göttlichen Rathschlusse verstehn, wie es von den Christen heißt, daß sie *προ καταβολῆς τ. κοσμου* von Gott erwählt sind, Eph. 1, 3, 4. Offb. 13, 8. 1 Petr. 1, 20., und wie auch V. 24. das *ὁτι ἠγαπησας με προ καταβολῆς τ. κοσμου* zu nehmen sei. An sich wäre diese Auslegung nicht unzulässig. Auf tüchtige Weise vertheidigt sie Gabler, Neuest. Journ., Bd. II. St. 2. Vor aller Zeit und außer aller Zeit hatte Gott den Rathschluß gefaßt, in Christo den zweiten Anfänger des Menschengeschlechts erscheinen, und ihn, nachdem er durch den Stand der Erniedrigung hindurchgegangen wäre, als das Haupt der geheiligten Menschheit verherrlicht werden zu lassen. Man wendet ein, daß Christus in diesem Sinne nichts vor den Erlöseten voraus hätte, von denen es auch

heißt *προ καταβολῆς τ. κοσμου.* Indeß war ja eben dies der Vorzug des Erlösers, daß er das Bewußtseyn dieses göttlichen Rathschlusses der Erbarmung in sich trug und den Seinigen offenbarte, und überdies waren ja eben die Erlöseten nur in Christo jener Gnade theilhaftig (Eph. 1, 6.), so daß jener Ausdruck von ihnen nur galt, inwiefern er von ihrem Erlöser galt. Dessenungeachtet müssen wir Semlern beistimmen, wenn er sagt: quod alii hanc sententiam sic interpretantur, *destinatione habebam,* vim inferunt non solum huic orationi, sed et aliis partibus, quae non rarae aut obscurae in hoc libro et aliis scriptionibus exstant. Trefflich ist in dogmatischer sowohl als exegetischer Hinsicht, was Lücke zu dieser Stelle bemerkt. — Was das Sprachliche anlangt, so möchte schon der Ausdruck *παρα τ. θεῷ* schwerlich geradezu heißen können „nach Gottes Beschlusse." Er heißt sonst immer „vor Gottes Augen, nach Gottes Ansicht." 1 Kor. 3, 19. Gal. 3, 11. 2 Theß. 1, 6. Jak. 1, 27. LXX. Sprchw. 16, 2. Besonders aber ist der Parallelismus mit *παρα σεαυτῷ* dieser Auffassung ungünstig. Sie ist weitläuftiger bekämpft in Flatt, Symbolae ad Ev. Ioh. P. 2.

V. 6. Die Erwähnung seines eigenen Werkes leitet den Erlöser auf die, welche die Ersten waren, die dessen erhabenen Einfluß auf die Menschen inne wurden. *Ἐφανερωσα το ὀνομα σου* ist Umschreibung des *ἐτελειωσα το ἐργον. Ὀνομα,* der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften (V. 26. C. 1, 12., vergl. Ps. 22, 23.), mithin das Wesen Gottes. Chrysostomus: *ἐφανερωσε δε και δια λογων και δια πραγματων.* Menschen aller Zonen und Völker haben geahnet, gedichtet und geschlossen, was der verborgene Urheber aller Dinge sei, Christus hat in seiner Erscheinung sein Wesen kund gethan. Durch das was gottverwandt in uns ist, auf die Natur des Geistes schließen, der uns ins Daseyn rief, ist der sicherste Weg der Erkenntniß desselben. Aber das Gottverwandte in uns ist getrübt und zerrüttet, und unser Erkennen wird durch die verkehrte Richtung unserer Gesinnung irre geleitet. In Christo schauen wir rein das Gottverwandte der menschlichen Natur, da können wir mit Sicherheit schließen, was die Natur des höchsten Geistes sei. Aber nicht nur dies: das Gottverwandte des Menschen entwickelt sich in zeitlicher Beschränkung. Christus trägt ein außerzeitliches Bewußtseyn in sich, ver-

möge dessen er Gott weiß wie kein Sterblicher, selbst der reinste nicht (Matth. 11, 27.). — Aber nicht alle Menschen haben jene Offenbarung verstanden. Es ist eine Offenbarung, die man nicht durch logisches Begreifen versteht und aufnimmt, sondern durch ein Innewerden in dem Innersten, Gottverwandten der eigenen Natur. Nur wenn in diesem inneren Tempel des menschlichen Geistes das Bedürfniß erwacht nach einer Herstellung des göttlichen Ebenbildes, und dieses erwachte Bedürfniß es zugleich ahnen läßt, daß in und durch jene göttliche Erscheinung unsere Herstellung möglich werde, nur dann fängt der Mensch an jene Offenbarung zu verstehen. Darum sagt der Erlöser, daß nur die, welche der Vater ihm gegeben, welche durch den inneren Zug des ursprünglichen Gottverwandten ihm zugeführt worden (vgl. C. 8, 47. 6, 37, 44.), seine Offenbarung erkannt haben. — Ueber den Ausdruck τηρεῖν τον λογον s. die Anm. zu 8, 51.

V. 7. 8. Das νῦν bezeichnet den Schlußpunkt der irdischen Würksamkeit des Erlösers. Das παντα scheint durch das nachfolgende ῥηματα ἁ δεδωκας μοι restringirt zu werden auf die Offenbarung Christi, indeß nicht nothwendig; es wäre möglich, daß Christus mehr damit bezeichnen wollte, nämlich seine ganze göttliche Erscheinung, die φανερωσις seiner δοξα, Joh. 1, 14. Daß diese von Gott sei, konnten die Jünger erkennen, wenn sie die Göttlichkeit der ῥηματα inne wurden. Das λαμβανειν ist so viel als das τηρεῖν V. 6. Aus der innerlichen Aufnahme in das religiöse Bewußtseyn folgte jene Erkenntniß, die auch hier keine Erkenntniß des urtheilenden Verstandes ist, sondern ein Innewerden im Gemüthe. Noch war das innere Bewußtseyn, daß die Worte ihres Lehrers von Gott seien, nicht deutlich in ihnen hervorgetreten, aber unentfaltet lag es in ihnen, es fesselte sie etwas an ihn, was sie sich selbst nicht deutlich machen konnten, was aber dennoch ein tiefes inneres Band zwischen ihm und ihnen begründete (C. 6, 68.).

V. 9. 10. Die Betrachtung dessen, was in den Jüngern bereits durch den Geist Gottes gewürkt ist, löst sich in ein Gebet der Fürbitte auf. Weil sie in einer inneren Beziehung zum Sohne stehn (τα ἐμα εἰσι, δεδοξασμαι ἐν αὐτοῖς), ohne den Niemand zum Vater kommen kann (14, 6.), so gehören sie auch in ganz

eigenem Sinne dem Vater an, und darum kann Christus sie auf eine ganz besondere Weise dem Vater an das Herz legen. Die Bitten, die er in dem Folgenden für sie ausspricht, sind solche, die sich auf ihr näheres Verhältniß zum Vater beziehen, das bereits angeknüpft war. Es liegt in der Natur der Sache, daß derjenige, in welchem bereits der Sinn für die Gemeinschaft mit Gott aufgegangen ist, der sich also in eine nähere Beziehung zu ihm setzt, auch mehr als der Andere, dessen innerer Mensch von Gott abgekehrt ist, Offenbarungen der Gnade und der Liebe erhalten kann. Was Christus also hier für die Jünger erbat, das konnte er für die Welt nicht erbitten. Es waren Schätze des geistigen Lebens, deren Empfangen schon eine Disposition des Innern voraussetzt, welche die Welt nicht hat. Während Calv. und auch Melanchthon in diesen Worten den absoluten Ausschluß der Welt aus der liebenden Theilnahme des Erlösers zu finden meinen, und gleichsam eine Uebergabe an das ewige Gericht Gottes, sagt Luther sehr richtig: „Wie reimet es sich aber, daß er nicht will für die Welt bitten, so er doch Matth. 5, 44. gelehrt hat, auch für unsere Feinde bitten? Darauf ist kurz die Antwort: Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten muß beides recht und gut seyn. Denn er spricht bald hernach selbst: Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden. Dieselbigen müssen je noch (ehe sie bekehrt werden) von der Welt seyn, darum muß er für die Welt bitten, um solcher willen, die noch sollen von der Welt herzukommen. St. Paulus war je auch von der Welt, da er die Christen verfolgte und tödtete. Noch bat St. Stephanus für ihn, daß er bekehret ward. Also betet auch Christus selbst am Kreuz, Luc. 23, 34. Also ist wahr, daß er beides für die Welt bittet und nicht für die Welt bittet. Das ist aber der Unterschied: auf die Weise und der Maaßen bittet er nicht für die Welt wie für seine Christen. Für die Christen und alle die bekehrt sollen werden, bittet er also, daß sie bei dem rechten Glauben bleiben und zunehmen, und die noch nicht darin sind, daß sie sollen aus ihrem Wesen treten und herzukommen." Auch Bengel bemerkt sehr treffend: hoc non absolute accipi debet, coll. v. 21. 23., sed Iesus non rogat pro mundo hoc loco et tempore et his verbis, quae in solos fide-

fideles conveniebant, v. 11. 15. 17. Ἐρωτᾶν περι, „bitten in Bezug auf." Δεδοξασμαι ἐν αὐτοῖς wird von Aug., Calvin, Heumann, Semler u. A. als Präter. propheticum gefaßt und von der Verherrlichung durch die Verkündigung des Evangelii verstanden, allein man kann sehr wohl bei der Bedeutung des Prät. stehn bleiben, und mit Euth. erklären: δεδοξασμαι ἐν τοῖς δοθεῖσι μοι μαθηταῖς, ἐπιγνοῦσι με κυριον ἑαυτῶν, και προςκυνοῦσι και κηρυττουσι με θεον. Die Anerkennung der göttlichen Kraft und Macht des Erlösers in der menschlichen Schwachheit, das große Werk der inneren Umwandelung und Herstellung der sittlichen Natur, das ist die Verherrlichung Christi in den Menschen.

V. 11. Der Erlöser hatte vorher erwähnt, daß die Seinigen aus der Welt ausgeschieden wären. Daran knüpft er an, dennoch bleiben sie in der Welt (V. 15.), aus welcher er selbst sich zum Vater erhebt (Er spricht hier und in dem Folgenden immer προληπτικῶς, das nahe Ende anticipirend). In der Welt wird ihr Glaube gefährdet, darum bittet er den Vater, jenes von ihm in die Gläubigen gepflanzte Leben auch in diesen Gefahren zu erhalten. Ὀνομα ist hier aufzufassen wie V. 6. und 26., wo es den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften bezeichnete. Es kann daher als Umschreibung — wenn auch amplificirende — des Nomen angesehn werden. Nach der bei Johannes und im N. T. überhaupt gewöhnlichen Bedeutung des ἐν θεῷ, ἐν Χῷ ist also der Sinn (vgl. V. 12.): „bewahre sie in der inneren Gemeinschaft mit deiner Majestät, deiner Person." — In dem Folgenden hängt der Sinn von der Lesart ab. Cod. A B C und viele Minuskel-Codd., wie auch der Syrer, Araber lesen ᾧ; einige wenige lesen ὅ; οὓς hat der Kopte, Aeth., Vulg. und cod. D., aber nur als Emendation der früheren Lesart, welche ὅ war. Offenbar hat also die Lesart οὓς gar keine Auctorität. Was nun die andern beiden betrifft, so fällt sogleich in die Augen, wie aus dem überdies viel mehr verbürgten ᾧ das ὅ entstehen konnte. Den Dativ ᾧ nämlich müssen wir als Attraction ansehn (wie V. 5. ᾗ), diese konnte von Grammatikern in das gewöhnliche ὅ aufgelöst werden. Nehmen wir nun ὄνομα in derselben Bedeutung wie vorher, so ist der Sinn: „Du hast mir die Erkenntniß deines Namens, deiner Person, in deren Gemeinschaft

ich bitte, daß sie bleiben mögen, übergeben." Das Verbum *διδοναι* gebraucht Christus auch sonst, wenn von der Mittheilung der göttlichen Offenbarung an ihn und Andere die Rede ist (V. 8. Matth. 13, 11.). Joh. 1, 12. heißt es, daß diejenigen Kinder Gottes werden, welche an seinen Namen, d. i. den ganzen Umfang des Begriffes Gott glauben, alles was zum christlichen Gottesbewußtseyn gehört, in sich aufnehmen. 2 Mos. 33, 19. verheißt Gott dem Moses, daß er, um ihn in die Erkenntniß des göttlichen Wesens, so weit sie Menschen möglich ist, einzuführen, ihm seinen Namen verkündigen wolle. In diesem Sinne sagte Christus auch oben V. 6., er habe der Welt den Namen Gottes offenbart. — Die Einheit nun zwischen dem Sohne und dem Vater, und den Gläubigen und dem Sohne ist allerdings die der *ὁμονοια*. Aber man muß dabei nicht bloß an eine äußerliche Conformität der Willensrichtung denken, sondern an jenen lebendigen Gottesgeist, der als das Princip aller wahren Erleuchtung und Heiligung würklich einen innerlichen Zusammenhang zwischen den Gläubigen und Christo, und zwischen Christo und dem Vater begründet. Die Einheit ist nicht bloß eine äußerliche Uebereinstimmung, sondern eine innerliche Gemeinschaft, wie dies das Gleichniß von den Reben und dem Weinstocke (C. 15.) lehrt (vgl. auch V. 21.). So sagt Christus 10, 14., wie er den Vater kenne und der Vater ihn, so kenne er die Gläubigen und diese ihn.

V. 12. Der Grund, warum der Erlöser so für die Seinigen betet, ist, weil er von ihnen scheiden muß. Nun muß er sie der unsichtbaren Obhut des Vaters anvertrauen. *Φυλασσειν* ist stärker als *τηρεῖν*, es heißt eigentlich „bewachen," nämlich damit sie nicht abfallen. *Ἀπωλετο* kann bloß von dem sich Verirren, von dem sich Verlieren verstanden werden. Indeß ist es wahrscheinlicher, daß es das geistige Verlorenwerden bezeichnet, da es sich wohl schon auf das nachfolgende *υἱος ἀπωλειας* bezieht. Bekanntlich bezeichnet der Hebräer den Begriff der Theilnahme durch Zusammensetzungen dessen, woran man Theil nimmt, mit dem Prädicat „Sohn:" so auch hier *υἱος ἀπωλειας*, LXX. Jes. 57, 4. *τεκνα ἀπωλειας*, Sir. 16, 9. *ἐθνος ἀπωλειας*. Es fragte sich nun noch, ob der Begriff des ewigen von Gott als Strafe verhängten Verderbens damit verbunden ist, oder der des sittlichen Verderbens, so daß *ἀπωλεια* mit *ἁμαρτια* zusammen=

fiele, und auch *ἀπωλετο* sich nur darauf bezöge. Dies Letztere ist das Wahrscheinlichere. Diese Bedeutung hat *ἀπωλεια* in Jes. 57, 4., wo es Uebersetzung von פֶּשַׁע ist, auch Sir. 16, 9., wo das parallele Glied ist *οἱ ἐξηρμενοι ἐν ἁμαρτιαις αὐτῶν*. Endlich ist auch 2 Thess. 2, 3. mit *υἱος ἀπωλειας* parallel *ἀνθρωπος ἁμαρτιας*. Nach seinem entsprechenden Sprachgebrauch sagt der Lateiner: homo perditus für sceleratus. — Das *ἱνα πληρ. ἡ γρ.* könnte man, wie Kuinoel u. A. thun, allgemeiner fassen, so daß es sich nur auf die Aussprüche der Schrift von der Nothwendigkeit der Leiden und des Todes des Messias bezöge, wie Luc. 18, 31. Allein da Christus oben C. 13, 18. einen Ausspruch der Schrift speciell auf seinen Verrath durch Freundschaft bezog, so möchte hier jene allgemeinere Beziehung unzulässig seyn. Vielmehr will Christus sagen: „Wenn dieser Eine sich der Sünde preis gab, so hat dies nicht am Mangel meiner wachsamen Liebe gelegen (der Heiland hatte ihn ja, auch als er seinen Abfall schon voraussah, mit aller schonenden Liebe getragen, immer aufs Neue ihn durch diese Liebe und die ahnungsvollen Warnungen zu erweichen und zu gewinnen gesucht, s. zu 6, 64. 13, 18, 26.), sondern Gott hat die Verstocktheit seines Herzens längst gekannt." Wenn Gott die Verhärtung der Menschen schon in Weissagungen andeutet, so ist dies ein Zeichen, daß diese Verhärtung nicht durch den Mangel der Neben-Menschen an wachsamer Liebe geschieht, sondern aus der Natur der Verderbten hervorgeht. Es kann nun freilich gefragt werden, ob nicht der, dessen Verhärtung Gott schon in Weissagungen angedeutet hat, sich auch, da ja das Vorauswissen Gottes untrüglich sei, verhärten müsse. Diese Frage fällt nun mit der allgemeineren zusammen, ob Gott überhaupt freie Handlungen der Wesen (eigentlich entsteht diese Schwierigkeit nur bei Handlungen der Willkühr, bei dem Bösen, nicht bei den aus dem Göttlichen im Menschen hervorgehenden) voraus sehen könne, ohne daß sie aufhören frei zu seyn. Aber auch diese Frage kommt auf eine allgemeinere zurück, ob bei Gott ein ewiges Wissen dessen seyn könne, was in der Zeit, die doch ein Werden ist, geschieht. Diese Frage kann aber ihrer Natur nach nur von dem beantwortet werden, der selbst eine Anschauung von einem ewigen Wissen, von der Zeitlosigkeit überhaupt hat. Mit Berücksichtigung dessen, was wir oben zu C. 13, 18. bemerkten, werden

20 *

wir mithin auch nicht sagen können, weil Christus verrathen werden mußte, mußte Judas sich verhärten, sondern eben das in dem ewigen Wissen Gottes gegenwärtige Böse wurde von Gott in den Erlösungsplan der Menschen verwebt, so daß es, wie alles Böse, gerade den gnädigen Absichten Gottes zum Heile der Menschen dienstbar werden mußte.

V. 13. Das *ταῦτα* bezieht man am besten auf die Fürbitte des Heilands für seine Jünger. Der Sinn ist alsdann: „Da ich mich zu dem ungetrübten himmlischen Daseyn erhebe, jene aber noch in den Kämpfen der Welt bleiben, so habe ich sie Dir ans Herz gelegt, gänzlich Deiner Obhut empfohlen, damit sie die völligste Beruhigung in ihren Drangsalen haben mögen." Wir haben schon 15, 11. diejenige Auffassung des *χαρα ἡ ἐμη* für die vorzüglichste erklären müssen, welche das Pronomen als Bezeichnung des Urhebers ansieht. Hier ist es fast die allein zulässige. Es ist also gleich dem *χαρα ἐν ἐμοι*. Ueber *πληροῦν* s. zu 15, 11.

V. 14. Der Zusammenhang ist: „Daß sie jenen Kämpfen in der Welt und der Feindschaft der Welt ausgesetzt sind, davon ist ja eben ihr innerer Zusammenhang mit dir, von welchem die Welt entfremdet ist, die Ursache, um so mehr wirst du sie also bewahren." Vgl. zu 15, 19.

V. 15. Aeußerlich sollen die Jünger des Erlösers aus jener Gemeinschaft mit der von Gott entfremdeten Welt nicht gerissen werden, sie sollen als Offenbarungen und Zeugen einer höheren Welt (1 Petr. 2, 9. Matth. 5, 14.) stehn bleiben, sollen ein Sauerteig für das verderbte Geschlecht werden. Calvin: consulit Christus infirmitati suorum, ut vota sua, quae ut plurimum metas transiliunt, hoc quem praescribit modo temperent. Non promittit gratiam, quae eos subducat ab omni labore et cura, sed quae invictum robur adversus hostes suppeditet. — *Ἐκ τ. πονηροῦ* kann masc. oder neutr. seyn, aber die Vergleichung mit 1 Joh. 2, 13, 14. 3, 12. 5, 18. zeigt, daß es masc. ist, und den in der Sündhaftigkeit und Verblendung der Menschen würkenden bösen Geist bezeichnet. *Τηρεῖν ἐκ* steht prägnant für *τηρεῖν και ῥυεσθαι*, diese Prägnanz ist veranlaßt durch das vorhergehende *ἐκ τ. κοσμου*.

V. 16. Der Vers schließt sich wohl so an, daß Christus dadurch noch mehr hervorheben will, wie der Vater sie nothwendig schützen müßte, da sie ja eben so wohl als er selbst dem Gottesreiche des himmlischen Vaters bereits angehörten.

V. 17. Der Erlöser bezeichnet, wodurch die Seinigen vor der Welt würden bewahrt werden, wenn der Vater ihnen zu der erhaltenen Offenbarung seinen heiligen Geist gebe. Chrysost.: *ἁγιους ποιησον δια τῆς τοῦ πνευματος δωσεως.* — *Ἐν* hat die Bedeutung „durch." — Andere, wie Hammond, Kuin., wollen *ἁγιαζειν* in der Bedeutung des hebräischen הִקְדִּישׁ „einweihen" nehmen, „weihe sie für die Verbreitung deiner Lehre," vgl. zu V. 19. — *Ἀληθεια* muß hier ganz in jener tiefen Bedeutung genommen werden, die es in den Reden des Herrn bei Johannes hat. Die himmlischen Wahrheiten des Evangelii, nicht bloß in den Verstand, sondern in das innere religiöse Lebensbewußtseyn des Menschen aufgenommen, sind, eben weil sie göttliche Wahrheiten sind, und in Gott Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit nicht getrennt ist, heiligend. Wird die Erkenntniß des sittlichen Verderbens des Menschen, der freien Gnade Gottes in Christo, des ganzen Verhältnisses Gottes zu den Menschen, so wie es Christus kund gethan hat, in das innere Bewußtseyn des Menschen aufgenommen, so ist eben damit auch eine Stimmung, eine Richtung des Innern gegeben, in welcher die fortschreitende Heiligung und Beseligung liegt. Darum kann denn auch Christus sagen: „Werden meine Jünger nur die von mir kund gethanen Wahrheiten in ihr inneres Bewußtseyn aufnehmen, so werden sie auch geheiligt werden." Ganz wie 8, 31.

V. 18. Christus spricht auch hier im Prät., weil er seinen Lebensgang schon als vollendet betrachtet, auch hatte ja das Apostelamt der Jünger bereits begonnen (Matth. 10.). „Wie sehr die Jünger jenes göttlichen *ἁγιασμος* bedürften — sagt der Erlöser — gehe daraus hervor, daß sie in seine Stelle, in seinen Beruf eintreten." Im Folgenden giebt nun Christus an, auf welche Weise er ihren *ἁγιασμος* vermittelt habe.

V. 19. Man kann von der Ansicht ausgehn, daß Christus hier von den Aposteln ganz in demselben Sinne das *ἁγιαζω* gebrauche wie von sich. Dann würde die Bedeutung des הִקְדִּישׁ anzunehmen seyn, von der wir V. 17. sprachen, „weihen." So

heißt es Sir. 45, 4. von Mose: *ἐν πιστει και πραΰτητι αὐτοῦ ἡγιασεν (ὁ θεος), ἐξελεξατο αὐτον ἐκ πασης σαρκος.* Sir. 49, 7. 2 Makk. 1, 25. Jes. 13, 3. Auch ist V. 17. diese Bedeutung nicht unzulässig. Der Sinn wäre alsdann hier, indem man das Präsens *ἁγιαζω* in der Bedeutung des Präterit. nähme: „Gleichwie ich mich zu ihrem Besten durch mein ganzes Leben für sie geweiht habe, so sollen auch sie durch meine Wahrheit geweiht werden." So die Socinianer, Heumann, Nösselt, Semler u. A. Indeß muß doch auffallen, daß hier und V. 17. nur die Rede ist von einem Geweihtwerden der Apostel durch die Wahrheit, während Christus von dem freiwilligen Acte seines sich Darbringens, seines sich Weihens redet. Sollte eine Parallele zwischen dem *ἁγιαζειν* Christi und der Apostel seyn, so müßte es heißen: „Wie ich mich freiwillig zu ihrem Besten geweiht habe, so sollen auch sie freiwillig ihr Leben zum Besten der Welt weihen." Ueberdies ist es auch gewaltsam, das Präsens *ἁγιαζω*, welches eher als ein Futurum genommen werden möchte, geradezu in der Bedeutung des Prät. zu nehmen. Dies möchte nur dann allenfalls zulässig seyn, wenn Christus sein Lehramt als noch fortdauernd betrachtete, allein er sieht es ja in diesen letzten Reden überall als völlig abgeschlossen an. Zudem möchte auch das *ὑπερ αὐτῶν* (s. zu 6, 51.) auf eine andere Bedeutung des *ἁγιαζω* hinweisen. הִקְדִּישׁ wird auch gebraucht von der Absonderung zum Opfer, 3 Mos. 22, 2, 3. 5 Mos. 15, 19, 20. Röm. 15, 16. Demnach wäre der Sinn: „ich weihe mich für sie dem Tode, ich stehe im Begriff mich zu weihen, damit sie durch die Wahrheit geheiliget würden." Das Wort wird alsdann von dem Erlöser in demselben Sinne genommen, in welchem es der Verfasser des Hebräerbriefes nimmt, Hebr. 2, 11. So fassen es auch die griechischen Ausleger. Chrys.: *προςφερω σοι θυσιαν.* So auch Erasmus, Luther, Calvin, Lücke, Storr, Opusc. T. III. p. 158. Wie nun aber der *ἁγιασμος* der Jünger die Folge von der *προςφορα* Christi sei, darüber waren die älteren Ausleger ungewiß. Chrys.: *και γαρ και αὐτους σοι ἀνατιθημι και ποιῶ προςφοραν· ἤτοι δια το την κεφαλην τοῦτο γινεσθαι φησιν, ἢ δια και αὐτους θυεσθαι· παραστησατε γαρ, φησι, τα μελη ὑμῶν θυσιαν ζῶσαν κτλ.* Allein, von den Jüngern gebraucht, wird man das

ἁγιάζω wieder so zu nehmen haben wie oben V. 17. Die Heiligung der Jünger des Erlösers durch seine Offenbarungen konnte erst beginnen, nachdem das Erlösungswerk vollendet war. Nur wenn durch den Glauben an die factische Befreiung von der Schuld das Schuldbewußtseyn im Menschen beschwichtigt worden, kann dem Menschen die Freudigkeit zur Heiligung kommen. Luther: „Also redet er von der wahrhaftigen Heiligkeit, uns zu warnen, daß man sich vorsehe nichts anders zu predigen, denn von seiner Heiligung. Meine Heiligkeit, spricht er, macht sie wahrhaft heilig."

V. 20. Der Blick des Erlösers erweitert sich, er schaut auf die ganze Masse der Gläubigen, welche durch alle Jahrhunderte hin in das Reich Gottes gesammelt werden sollen, und auch für diese erhebt er sein Gebet. Die Lesart πιστευοντων ist nach äußeren und inneren Gründen die richtige; Christus blickt auf die Zukunft als auf die Gegenwart hin.

V. 21. Wie alle Reben durch die allen gemeinsame Lebenskraft des Weinstocks vereint und verbunden sind, so eint jenes allen gemeinsame gleiche Lebenselement des Geistes Christi alle Gläubigen. Eine falsche Ueberschätzung unwesentlicher Eigenthümlichkeiten hat freilich oftmals in der Kirche des Erlösers diejenigen äußerlich entzweit, die doch innerlich eins waren, und so jenes herrliche Vorrecht der Christen aufgehoben; aber wo wäre wohl irgend etwas Göttliches, das nicht durch das Vordrängen der menschlichen Selbstsucht getrübt würde! Indeß lehrt die Geschichte, daß zu allen Zeiten jenes innige Band der brüderlichen Liebe, welches die an Christum wahrhaft Gläubigen verbindet, der Welt ein Stein des Anstoßes oder ein Magnet gewesen ist. Man denke an die ersten Christen (s. oben zu 13, 35., wozu vgl. Arnold, Abbildung der ersten Christen, das dritte Buch), an die Waldenser (von ihnen schreibt der Dominicaner Eilenstein, ihr größter Feind: boni in moribus et vita, veraces in sermone, in charitate fraterna unanimes, tantum quod fides eorum etc., Leger, Gesch. der Waldenser, S. 502.), an die Brüdergemeine in der ersten Zeit (man erinnere sich des tiefen Eindrucks, den Wesley erhielt durch den Anblick der unter ihnen waltenden Liebe), u. s. w.

V. 22. Unter dieser *δοξα*, wie Ammonius, Grotius, die Wundergabe zu verstehn, wäre viel zu eng, und geht auch wegen des Folgenden nicht an. Auch kann nicht mit Euthym., Lampe u. A. an die *δοξα* des ewigen Lebens gedacht werden, denn die Folge derselben soll ja die Lebenseinheit der Gläubigen seyn, und diese findet ja nach V. 21. schon in diesem Leben statt. Es bleibt also nur übrig jene innere Herrlichkeit des göttlichen Lebens, welches von dem Erlöser ausgeht, der den Geist ohne Maaß hatte (3, 34.), und welche auch zur Folge hat den inneren Lebenszusammenhang aller Gläubigen. Chrys.: *πῶς ἐδωκε τ. δοξαν; ἐν αὐτοῖς γενομενος και τ. πατερα ἐχων μεθ᾽ ἑαυτοῦ, ὡςτε αὐτους συγκρατεῖν.* Calvin: humanae quoque naturae Christi, quam nobiscum habet communem, insculpta erat paternae gloriae effigies, ut membra sua in eam transfiguret. Bengel: gloria Unigeniti effulget per filios Dei fideles. Item, quanta maiestas Christianorum! *Dedi* iam, quamvis occulte.

V. 23. Wenn Christus das innere Lebensbewußtseyn der Christen erfüllt, so findet ein vollendeter Zusammenhang durch die Liebe in ihnen statt. Die Welt, zwar entfremdet der wahren Liebe, aber doch das Bewußtseyn derselben nicht völlig zu verläugnen vermögend, verweilt staunend bei jener übernatürlichen Aeußerung wahrer christlicher Bruderliebe, sie sieht sich am Ende genöthigt anzuerkennen, daß über denen, welche so gleichwie Glieder Eines Körpers verbunden seyn können, eine besondere Liebe und Kraft Gottes walten müsse, derselbe Geist sie beseele, welcher den Begründer ihres göttlichen Lebens erfüllte. — *Τελειοῦσθαι*, „vollendet, vollkommen gemacht werden," 1 Joh. 2, 5. 4, 17, 18. Das Partic. steht für das Adverb. *τελειως*, wie 1 Joh. 4, 12. Das *εἰς ἑν* könnte man vom Verbo *τελειοω* abhängig machen, so daß das Ziel bezeichnet wird, etwa wie *φρονεῖν εἰς το σωφρονεῖν* Röm. 12, 3.; indeß geht aus 1 Joh. 5, 8. hervor, daß auch *εἶναι* geradezu mit dem *εἰς ἑν* verbunden wird.

V. 24. Die Gläubigen nehmen durch ihren Zusammenhang mit dem Erlöser hienieden ein Lebenselement auf, das erst in der jenseitigen Ordnung der Dinge zur vollkommenen Entwickelung

gelangen soll. Sie verstehen in diesem beschränkten Daseyn selbst noch nicht, was und wieviel ihnen durch jene Gemeinschaft mit ihrem himmlischen Haupte verliehen worden ist. Darum wendet sich nun auch Christus von der ihnen schon in diesem Leben verliehenen δοξα zur Betrachtung der ewigen hin, als zu dem Zustande der Vollendung. An dem verklärten Zustande des Hauptes sollen auch die Glieder theilnehmen. Wie die Menschen, insofern sie leiblich mit dem ersten Stammvater zusammenhängen, auch in dessen Elend mit eingingen, so sollen die, welche durch die geistige Geburt mit dem zweiten Anfänger der Menschheit verbunden sind, auch an dessen Herrlichkeit Antheil nehmen (Röm. 5, 18, 19, 21. Phil. 3, 21. Kol. 3, 4.). Aehnlich im Ausdruck ist C. 12, 26. und 14, 3. — Θελω, hier gleich ἐπιθυμῶ, „wünschen," wie öfter, Matth. 15, 28. Es ist gleich dem ἐρωτῶ V. 9, 20. — Die Liebe Gottes kann sich auf das Wohlgefallen beziehen, was Gott bei Ueberschauung des Weltplans an Christo seiner Menschheit nach als Messias hatte, wie V. 5. diese Auffassung von mehreren Auslegern angenommen wurde. Es kann aber auch die Liebe seyn, mit welcher Gott von Ewigkeit her seinen Offenbarer, den Logos, umfaßte. Da diese Stelle weder der einen noch der andern Auffassung günstiger ist, so hängt die Erklärung von V. 5. ab, wo mehrere Gründe für die letztere sprechen.

V. 25. Da Christo sich vorstellt, wie er jetzt eben der Feindschaft der Welt entgegenschreite, so berührt er noch einmal jenen Gegensatz der Seinigen und der von Gott entfremdeten Menschheit. In Bezug auf diese scheint sein Werk auf Erden vergeblich gewesen zu seyn, aber der Zweck ist erreicht, da diejenigen den verborgenen heiligen Gott anerkannt haben, deren innerer Sinn für das Göttliche offen war (Joh. 5, 38, 42.). Δικαιος hat bei Johannes immer die Bedeutung von „heilig," s. zu 16, 8. Diese paßt auch hier ganz, da Christus zugleich den inneren Grund aussprechen will, warum die Welt seine Offenbarung nicht aufgefaßt und angenommen hat, weil nämlich der Gott, den er, der heilige Messias, enthüllt, der Heilige selbst ist. Da nun der die Finsterniß liebende Mensch sich vor dem Lichte der Heiligkeit scheut (3, 20.), so wollte die vom göttlichen Leben entfremdete Menschheit das sie strafende Licht nicht anerkennen. Calvin: docet, quantumvis superbe mundus contemnat

Deum vel respuat, nihil tamen propterea illi decedere, nec posse fieri, quin illi integer maneat iustitiae suae honor. — Das *και* hat hier die Bedeutung von *καιτοιγε*, s. zu 3, 13.

V. 26. Seinem leiblichen Daseyn nach hat der Erlöser sein Lehramt geendigt, allein er wird durch den heiligen Geist fortfahren, die Erkenntniß des der Welt verborgenen heiligen Gottes den Seinigen zu offenbaren. Darauf bezieht sich das Futurum *γνωρισω*. Je mehr nun die Erleuchtung seiner Jünger wächst, je mehr sie innerlich erkennen lernen den ganzen Umfang und die Tiefe der ihnen mitgetheilten göttlichen Wahrheit, desto wärmer wird ihre Liebe werden, desto mehr wird aber auch Gottes Liebe sich an ihnen offenbaren können, wird Christus selbst Wohnung in ihnen machen können. *Ἡν ἠγαπησας* ist nach dem Hebraismus *χαιρειν χαραν* zu erklären, für *χαιρειν σφοδρα*, Matth. 2, 10.

Es bleibt nun noch übrig, einen Blick darauf zu werfen, welches das Verhältniß der Erzählung der andern drei Evangelisten von den letzten Gemüthszuständen Jesu zu der des Johannes ist. Die anderen erzählen von schweren Seelenkämpfen in Gethsemane. Während nun Dr. Bretschneider in seinen Probabilia (S. 35 f.) hieraus ein Argument zog, die Unächtheit des Johannes zu beweisen, stellte Usteri, Commentatio in Ev. Ioh., S. 58. Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der Erzählung der Synoptiker auf. Ausführlich und mit Einsicht hat diese Zweifel Lücke zu beantworten gesucht. Er bemerkt nämlich: Verkennen zu wollen, daß überhaupt in Zeiten des Kampfes oft ein plötzlicher Uebergang von Freude und Friede zu Schmerz und umgekehrt im Gemüthe des Gläubigen eintrete, würde Mangel an geistiger Erfahrung und Beobachtung beurkunden. Den deutlichsten Beleg hierfür geben manche Psalmen. Wenn wir nun Andeutungen im Evangelio Johannis finden, zufolge deren der Erlöser schon längere Zeit vor seinem letzten Leiden von schmerz- und kampfvollen Ahnungen der Zukunft ergriffen wurde (s. zu 4, 38. 9, 5. 12, 27.), wie sollte es nicht denkbar, ja wahrscheinlich seyn, daß diese Kämpfe, als die gefürchtete Stunde selbst näher kam, noch stärker hervortraten. Richtig wird ebenfalls von Lücke bemerkt, daß auch nach jenem, den Kampf in Gethsemane enden-

den: „Nicht wie ich, sondern wie du willst!“ kein neues Ringen mehr erwartet werden sollte, kein Angstruf, wie der am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ — Die Erwähnung mehrerer Momente des Lebens Christi, in welchen sich eine große Angst vor dem Tode ausspricht, und namentlich auch die letzte Klage am Kreuze dient allerdings dazu, die Kämpfe in Gethsemane als historisch zu rechtfertigen.

Capitel XVIII.

V. 1. 2. Zu diesem ganzen letzten Abschnitte — der Leidensgeschichte des Herrn — ist besonders zu vergleichen unter den Aelteren Bynäus, de morte Iesu Christi, Amst. 1696. 2 Voll., unter den Neueren des ehrwürdigen Heß, Lebensgeschichte Jesu, Band 3. — Für dieses achtzehnte Capitel ist zu benutzen Gurlitt, Lectiones in Nov. Test., Specim. quartum, Hamb. 1805. — Jesus hatte an diesem letzten Feste (vielleicht auch an früheren, C. 8, 1.) die Nächte außer Jerusalem (Matth. 21, 17. Luc. 21, 37.) zugebracht, um vor Nachstellungen sicher diese letzte Zeit ruhig mit seinen Jüngern zu verleben. Die Jünger mochten noch immer nicht ahnen, daß sein Abscheiden so ganz nahe sei (13, 29.). Sie glaubten, ihr Meister begebe sich nur nach seiner Gewohnheit (κατα το ἐθος, Luc. 22, 39.) in diesen Tagen außer die Stadt, um dort zu übernachten. Dort in der Umgegend der Stadt (s. zu 11, 14.) hatte Jesus Anhänger (Matth. 21, 1, 3.). Einem derselben gehörte wahrscheinlich auch der Garten, von dem hier die Rede ist, und der wahrscheinlich mit einer Meierei zusammenhing. Der Name derselben (des χωριον, Matth. 26, 36.) war גַּת שְׁמָנָא „Oelkelter.“ In diesem Garten bereitete sich der Herr im Gebete auf die herannahende Gefahr vor. Was indeß hier vorgegangen, übergeht Johannes, der es aus der Evangelientradition als schon sehr bekannt voraussetzt, und in diesem letzten Theile augenscheinlich zu dem großen Moment der Kreuzigung selbst eilt. Er übergeht auch jene Verhandlungen, welche der Verräther, unterdeß sein göttlicher Meister auch seiner voll Schmerz im Gebete zum himmlischen Vater gedachte, mit dem Synedrium gepflogen. Den Aufenthalt Jesu an diesem

Orte vermuthet der Verräther. Er führt daher die Schaar sogleich hieher. Nach den ersten drei Evangelisten geht er selbst voran, um durch einen Kuß das *σημεῖον* zu geben, welches die Person Jesu sei. Nach unserem Evangelium heißt es nun, Jesus sei von selbst der Schaar entgegengetreten, und habe sich zu erkennen gegeben. Auch diese Abweichung der Erzählungen wird von denjenigen, welche entweder den johanneischen Bericht oder den synoptischen für unzuverlässige Relationen ausgeben, sehr urgirt. Zuerst nun ist hier im Allgemeinen zu bemerken, daß man, um die Aechtheit der evangelischen Berichte anzuerkennen, nicht Forderungen an sie machen muß, zu denen man sich bei keinem anderen Historiker für befugt hält. Richtig sagt Chrys. praef. ad Matth.: *και οἱ μεγα ἐπι ῥητορικῇ και φιλοσοφιᾳ κομπαζοντες, πολλοι πολλα βιβλια γραψαντες περι τῶν αὐτῶν πραγματων, οὐ μονον ἁπλῶς διεφωνησαν, ἀλλα και ἐναντιως ἀλληλοις εἶπον· και γαρ ἑτερον ἐστι διαφορως εἰπεῖν, και μαχομενως εἰπεῖν.* Man sehe über die würklichen oder anscheinenden Widersprüche classischer Historiker Perizon., Animadversiones Historicae, c. 8., das Cap.: diversa tradunt aliquando scriptores de eadem re et a se ipsis dissident. Mithin dürfen wir nie aus einigen anscheinenden oder würklichen Abweichungen des Berichts auf die Unzuverlässigkeit des Ganzen schließen. Ferner ist es Pflicht, erst dann den Bericht eines Geschichtschreibers über ein einzelnes Factum in Zweifel zu ziehen, wenn die Unmöglichkeit der Ausgleichung mit andern Nachrichten erwiesen ist; denn wer weiß nicht, wie sehr die Verschiedenartigkeit der Behandlung, individuelle Absichten des Schriftstellers in Bezug auf das Einzelne, besonders aber die mangelhafte Kenntniß, welche der Leser von den Einzelnheiten der Geschichte hat, und welche ihn verhindert, eine Anschauung des Factums zu gewinnen, dahin würken scheinbare Widersprüche zu erzeugen. Was nun die neutestamentlichen Schriftsteller insbesondere betrifft, so waren sie Zeugen einer göttlichen Wahrheit, und der Mensch bedarf nicht bloß göttliche Wahrheit, sondern auch wahres Zeugniß von der göttlichen Wahrheit (vergl. den trefflichen Abschnitt über die Inspiration in der Dogmatik von Twesten, 1. Th. S. 398 ff.). Es ist daher aus der Natur der Sache zu schließen, daß die Würkungen des Paraklet, welche der

Erlöser seinen Jüngern zu Ausübung ihres Berufs verheißt, sich nicht bloß auf die mündliche, sondern auch auf die schriftliche Lehre bezogen haben werden, woraus folgt, daß wir keine falsche und irrige Darstellungen solcher Wahrheiten oder Thatsachen erwarten dürfen, welche das Wesen der Heilslehre betreffen. So wie aber oben aus dem Zusammenhange hervorging, daß das *παντα*, was der Geist lehren und erinnern sollte, nicht unbestimmt alles irgend zu Wissende bezeichnet, sondern das Ganze der Heilslehre, so sind wir auch nicht berechtigt, eine Untrüglichkeit der Apostel in allen einzelnen Umständen, welche das Wesen nicht alteriren, anzunehmen. Classisch ist hier der Ausspruch des Chrysostomus in der Vorrede zu Matth.: *αὐτο μεν οὖν τοῦτο* (die Abweichung in Nebenumständen) *μεγιστον δεῖγμα τ. ἀληθειας ἐστιν· εἰ γαρ παντα συνεφωνησαν μετα ἀκριβειας, και μεχρι καιροῦ και μεχρι τοπου και μεχρι ῥηματων αὐτῶν, οὐδεις ἀν ἐπιστευσε τ. ἐχθρῶν, ὁτι μη συνελθοντες ἀπο συνθηκης τινος ἀνθρωπινης ἐγραψαν, ἁπερ ἐγραψαν· οὐ γαρ εἶναι τ. ἁπλοτητος την τοσαυτην συμφωνιαν· νυνι δε και ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνια πασης ἀπαλλαττει αὐτους ὑποψιας, κ. λαμπρῶς ὑπερ τ. τροπου τ. γραψαντων ἀπολογεῖται . . . ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὁτι ἐν τ. κεφαλαιοις κ. συνεχουσιν ἡμῶν την ζωην και το κηρυγμα συγκρατοῦσιν οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδε μικρον διαφωνησας εὑρισκεται.* Mithin ist auch nicht die Möglichkeit des Widerspruchs in unwesentlichen Umständen zu läugnen. Nach den angegebenen allgemeinen Gesetzen für die Historie ist aber auch die Würklichkeit nicht eher anzunehmen, als wenn die Unmöglichkeit der Ausgleichung dargethan ist. Wenn wir nun diese Grundsätze in dem vorliegenden Falle anwenden, so werden wir hier die Ausgleichung eben nicht schwierig finden. Der Verräther eilte, wie Lukas ausdrücklich erwähnt, C. 22, 47., der Schaar etwas voran, und gab das Zeichen. Dessenungeachtet konnte es doch geschehen, daß jene Diener, welche schon früher sich gescheut hatten Jesum zu greifen, C. 7, 46., und die wir auch hier noch den Eindrücken des Göttlichen in ihm offen finden, noch Anstand nahmen sogleich zuzugreifen, und Jesus auf diese Weise Zeit erhielt, sich selbst ihnen darzustellen. Die Scheu, welche sie, die ja einen besonderen göttlichen Propheten in ihm erkannten, nach

C. 7, 46. bei dem ganzen Unternehmen begleitete, erhöhte sich, und sie treten zurück und sinken nieder. Andere scheinen vielmehr die Jünger ergreifen zu wollen, V. 8.

Ἐξῆλθε kann man in dieser Verbindung mit dem Gehen über den Kidron nicht wohl auf das Herausgehn aus dem Speisesaale beziehen, sondern auf das Herausgehen aus dem Thore der Stadt, denn unweit des Goldthores floß der Bach Kidron. Ueber die Prophetenbrücke führte der Weg nach dem Oelberge. Zwischen dem Bach und dem Oelberge lag die Meierei. Das εἰπων muß nach dem Gesagten als Plusquamp. gefaßt werden. Die Lesart τῶν Κεδρων kam aus einer falschen Ableitung dieses Namens. קִדְרוֹן, von קָדַר „schwarz seyn," hat seinen Namen entweder von dem dunkeln Wasser, oder von dem engen, dunkeln Bergthal, in welchem der Bach fließt, Josephus nennt dieses Thal selbst ἡ φαραγξ καλουμενη Κεδρων, de bello I., l. 5. c. 8.

V. 3. Ἡ σπεῖρα ist bei den Griechen der Name für die römischen Cohorten, welche den zehnten Theil einer Legion bildeten, etwa fünfhundert Mann. Eine solche römische Cohorte lag auf der Burg Antonia als Wache. Da dieses Wort auch sonst im N. T. diese Bedeutung hat, Matth. 27, 27. Marc. 15, 16. Apg. 10, 1., und nachher auch der Chiliarch vorkommt, so ist es am natürlichsten auch hier sie anzunehmen. Natürlich ist der Ausdruck dann synekdochisch, wie der unsrige „die Wache," und bezeichnet eine Anzahl Leute aus der Cohorte. Die ὑπηρεται sind die levitischen Tempeldiener, welche zugleich dem religiösen Forum der Synedristen als Gerichtsdiener dienten, und Oberbefehlshaber hatten (Apg. 5, 26.). Die Soldaten der Cohorte waren wohl nicht eigentlich zur Ergreifung Jesu mitgenommen, sondern wohl vielmehr zur Beschützung der Gerichtsdiener, wenn die Jünger oder andere Anhänger — vielleicht, meinte man, von Jesu selbst aufgewiegelt — sich widersetzen und einen Aufstand veranlassen sollten. Ἀρχιερεῖς κ. φαρισαῖοι, wie 7, 32., das Synedrium, das religiös-juridische Forum.

V. 4—7. Jesus, im völligen Bewußtseyn des ganzen göttlichen Rathschlusses über ihn, erhoben durch das in der Weisheit Gottes zum Heile des ganzen Menschengeschlechts gegründete δεῖ παντα ταῦτα γενεσθαι (Matth. 26, 54.), tritt von selbst hervor.

Schon jene Antwort der Diener V. 5. müssen wir uns mit jener ängstlichen Scheu ausgesprochen denken, welche immer das böse Gewissen mit sich führt, zumal wenn, wie bei diesen nach C. 7, 46., frühere Eindrücke von der Erhabenheit dessen, an welchem die That ausgeübt wird, noch hinzukommen. Als nun der Göttliche, mit jener Ueberlegenheit, welche nicht bloß das Bewußtseyn eigner Schuldlosigkeit, sondern das Bewußtseyn ein in dem allerweisesten Plane Gottes gegründetes, auf Ewigkeiten hinaus segenverbreitendes Werk zu vollenden, dem Menschen über seine Gegner giebt, mit göttlicher Festigkeit und Ruhe sagt: Ich bin es! da durchstrahlt das Göttliche ihr verdunkeltes, aber doch bereits aufgeregtes Gewissen: sie sinken nieder. Wir finden in der Geschichte Beispiele, daß selbst die in entscheidenden Augenblicken aufs höchste aufgeregte menschliche Kraft — und zwar gerade je weniger sie sich in Worten äußerte — eine ähnliche Gewalt über die vom bösen Gewissen gelähmten Gegner ausübte. So z. B. Marius und Coligny (Seranus, Commentarii Gall., T. III. p. 32.) vor ihren Mördern.

V. 8. Die Bestürzten scheinen unterdeß, wie es die Art solcher Menschen ist, da sie auf den eigentlich Beabsichtigten nicht sogleich einzudringen wagen, die Hand an die Schuldlosen gelegt zu haben.

V. 9. Jenes Wort Christi, was er in seinem Gebete C. 17, 12. ausgesprochen hatte, ging hier auch in noch einem anderen Sinne in Erfüllung, als der ursprüngliche war. *Ἵνα πληρωθῇ*, „so daß auch hier eintraf," wie C. 2, 17., wozu s. d. Anm.

V. 10. 11. Petrus zeigt sich auch hier wieder in seinem gewohnten Charakter als der Rasche, sich Uebereilende. Zu vergleichen ist die Erzählung bei den Synoptikern, welche manche Ergänzungen enthält, Matth. 26, 51. Marc. 14, 47. Luc. 22, 49. Johannes allein erwähnt den Namen des Knechts, wahrscheinlich weil er genauer im Hause des Hohenpriesters bekannt war, s. V. 15. — Christus erscheint als der Heilige, der Gottes Willen gänzlich in sich aufgenommen hat, und darum nichts Eigenmächtiges zur Abwendung des Leidens thut. — Der Kelch des Leidens oder der Drangsal, ein Bild das im A. T. häufig, Ps. 11, 6. Jer. 25, 15, 16. 49, 12. u. a. Auch im Arabischen und Syrischen

kommt es ähnlich vor (s. Gesenius zu Jes. 51, 17). Besonders nennen die Rabbinen göttliche Strafgerichte כוסות. — Nach Lukas heilt Christus das Ohr wieder.

V. 12. Als der erste unmittelbare Eindruck des Göttlichen in Jesu auf die Gemüther vorüber ist, und die Stimme des laut gewordenen Gewissens wieder übertäubt, ergreifen sie ihn. *Χιλιαρχος*, gleich mit dem lateinischen tribunus, womit sowohl der Anführer einer Legion als auch einer Cohorte bezeichnet wurde. Das Binden war bei jedem Gefangennehmen gewöhnlich, Apg. 21, 33.

V. 13. Es ist hier zuerst eine Schwierigkeit zu berühren, welche in dieser Erzählung des Verhörs und der Verläugnungen Petri liegt, sowohl wenn wir den Johannes für sich betrachten, als wenn wir ihn mit den Synoptikern vergleichen. Betrachten wir den Bericht des Johannes für sich, so schließt sich, wie es scheint, V. 15—24. an V. 13. an, und das Verhör eben sowohl als die Verläugnungen Petri fielen im Hause des Annas vor. Was nun die Erzählung der Verläugnungen bei Johannes betrifft, so folgt er darin ganz dem chronologischen Verlauf der Sache. Die eine erfolgt gleich beim Eintritte. Als Petrus eingelassen ist, noch ehe das Verhör statt fand, stellt er sich mit den andern Knechten an das Feuer. Es erfolgt unterdeß das Verhör. Während dessen, oder (Luc. 22, 61.) beim Ausgange desselben erfolgt die andere Verläugnung. Wie kommt nun aber Johannes dazu, V. 24. in die Mitte einzuschieben? Ist auch diese zweite Verläugnung im Hause des Annas vor sich gegangen, so ist es unbegreiflich, wie Johannes durch V. 24. die Scene auf einmal an einen andern Ort verlegt. Man müßte also annehmen, die andere Verläugnung sei im Hause des Kaiphas vorgefallen. Dies würde man aber, wenn das Vorhergehende in des Annas Hause statt fand, auf keine Weise wahrscheinlich finden können. Denn die ganze Erzählung von dem Wärmen am Feuer V. 25. schließt sich selbst den Worten nach an V. 18. an, und soll diesen Vers wieder aufnehmen. Ferner würde, wenn dies Verhör bei Annas statt fand, angenommen werden müssen, daß Johannes das Verhör bei Kaiphas ganz übergangen habe, obgleich dies doch auf jeden Fall das eigentliche gerichtliche war. Auch würde V. 14. sehr zwecklos erscheinen, und endlich befände sich alsdann Johannes

in

in einem entschiedenen Widerspruch mit den Synoptikern, welche alle Verläugnungen Petri im Hause des Kaiphas vorfallen lassen. Obzwar nun die Ausgleichung der Schwierigkeiten nicht fern liegt, so hat man doch manche unnatürliche versucht. Die gewaltsamste ist die, welche Kyrill wählt, der hinter *προς Ἀνναν πρῶτον* einschiebt (daß er es in einem cod. gelesen habe, geht nicht hervor) *και ἀπεστειλαν αὐτον δεδεμενον προς Καϊφαν·* auch eine unbedeutende Handschrift liest nebst einer Handschrift der philoxenianisch-syrischen Uebersetzung: *ἀπεστειλεν οὖν αὐτον ὁ Ἀννας δεδεμενον προς Καϊφαν.* Vertheidigt wurde diese unverbürgte Lesart von Erasmus, Beza, Erasm. Schmidt u. A. Am nächsten liegt es, V. 24. den Aor. *ἀπεστειλεν* in der Bedeutung des Plusquamp. zu nehmen, wie schon Calvin, Beza, Ludw. de Dieu u. A. Daß der Aorist für das Plusquamp. steht, und besonders wenn ein früherer Umstand nachgeholt wird, davon haben wir schon oben Beispiele gehabt, s. zu 4, 44. Gewöhnlich werden dergleichen Nachholungen durch *γαρ* eingeführt; in einigen unzuverlässigen Auctoritäten finden wir hier *οὖν* und *δε* — wahrscheinlich beides Einschiebungen je nachdem man *ἀπεστειλεν* als Imperf. oder Plusquamp. faßte. Allerdings müssen wir bei dieser Erklärung eine Nachlässigkeit in dem johanneischen Bericht zugeben, wir können uns indeß auch wohl das Entstehen derselben erklären. Da Johannes V. 13. des Kaiphas gelegentlich Erwähnung gethan hat, so schließt sich hieran eine Charakteristik desselben, welche zeigen soll, wie wohl Jesus gerade von diesem behandelt zu werden erwarten mußte. So waren seine Gedanken auf das Verhör gerichtet, und er konnte, das Hinführen von Annas zu Kaiphas überspringend, sofort von diesem Verhöre reden. Noch ein Nebenumstand kommt hinzu, welcher diese Auffassung bestätigt: nämlich da wo Annas genannt wird, führt er bei Johannes — obzwar er als vormaliger Hoherpriester, nach jüdischer Sitte, den Titel beibehielt — nicht diesen Namen V. 13. und 24.; wohl aber führt ihn Kaiphas vorzugsweise. Auch dieses leitet darauf, daß, wenn *ὁ ἀρχιερευς* ohne Namen vorkommt, Kaiphas gemeint sei. — Warum Christus zuerst zu Annas geführt wurde, darüber haben wir nur Vermuthungen. Augustin vermuthet, daß das Haus des Annas, der früher das Hohepriesterthum bekleidet hatte und also ein vornehmer Mann

war, und schon als solcher nicht übergangen werden durfte, gerade nahe und vor dem des Kaiphas gelegen habe. Chrysost. meint, es sei nur eben aus Hohn oder Prahlerei geschehen. Die Ursachen lassen sich wohl auffinden, wenn wir das Verhältniß des Annas zum Kaiphas erwägen: Annas war selbst elf Jahr Hoherpriester gewesen, und höchst wahrscheinlich dazumal Vice-Hoherpriester, denn Luc. 3, 2. und Apg. 4, 6. heißt er auch ἀρχιερευς, welchen Titel auch die סְגָנִים, Stellvertreter der Hohenpriester, führten. Mithin reicht schon diese seine Würde hin, um zu erklären, daß der merkwürdige Gefangene ihm vorgestellt wurde. Ueberdies mochte das nahe Verhältniß des Kaiphas und Annas wohl beide zu gemeinschaftlicher Verabredung über die Gefangennehmung Jesu veranlaßt haben. Daß er aber zuerst zu Annas geführt wurde, kann wohl daraus zu erklären seyn, daß der Zug zuerst vor seinem Hause vorbei ging.

V. 14. Die Erwähnung dieses Umstandes erhält nur dann Bedeutung, wenn wir annehmen, daß eben Kaiphas das Verhör anstellte. Der Evangelist wollte eben andeuten, in welche Hände das Urtheil über den Erlöser gelegt war.

V. 15—17. Es heißt zwar in den andern Evangelien, daß alle Jünger bei der Gefangennehmung flohen; dies schließt indessen nicht aus, daß Petrus und Johannes, nachdem der Augenblick der Gefahr vorüber war, in der Entfernung (bei den Synoptikern: *μακροθεν*) folgen konnten. Der *ἀλλος μαθητης* kann kein anderer als Johannes seyn (Heum. meint: Judas, Gurlitt: irgend ein Unbekannter), der sich C. 20, 2. den *ἀλλος μαθητης* nennt, *ὁν ἐφιλει ὁ Ἰησοῦς*, aber V. 3. 4. ebendaselbst bloß *ὁ ἀλλος μαθητης*. Da Johannes im Hause des Kaiphas bekannt war, so trug man kein Bedenken ihn mit einzulassen, und da Johannes nicht gern seinen Freund Petrus vor der Thür lassen wollte, so bewürkte er es bei der Thürsteherin, daß auch dieser mit in den Vorhof treten konnte. Bei den Hebräern waren Frauen die Pförtner, Apg. 12, 13. Auch bei den Griechen und Römern kommen ianitrices vor (Bynäus ad h. l.), obwohl bei ihnen gewöhnlich Männer zu diesem Amte gebraucht wurden. Die Magd schließt schon daraus, daß Johannes sich für Petrus verwendet, daß er ein Anhänger Jesu seyn möge, und

fragt daher nicht gerade in böser Absicht. Calvin: en humani roboris specimen! fumus est, quidquid virium in hominibus apparet. Chrysostomus: *τι γεγονε, Πετρε, ὅτι οὐδε θυρωροῦ φερεις ἐρωτησιν; μη γαρ στρατιωτης ἦν ὁ ἐρωτῶν, και οὐδε ἡ ἐρωτησις θρασεῖα. Οὐ γαρ εἶπε, τοῦ πλανου και τοῦ λυμαιῶνος μαθητης εἶ, ἀλλα τοῦ ἀνθρωπου τουτου, ὅπερ ἐλεωσης μᾶλλον και καμπτομενης ἦν.* Das Letztere was Chrys. sagt, verhält sich wohl nicht so. *Ἀνθρωπος* steht hier, wie sonst bei den Griechen und Lateinern und auch im N. T. (Luc. 23, 14. 22, 60.) verächtlich, so ja auch im Deutschen. Die Juden nennen bekanntlich noch jetzt Christum verächtlich אותו הָאִישׁ „jener Mensch.“ Aber die Menschenfurcht läßt den Schwachen im entscheidenden Augenblicke verläugnen. Schöne praktische Bemerkungen über die Verläugnung Petri s. bei Melanchthon in der Abhandlung de infirmitate nostra bei dieser Stelle, und bei Luther zu dieser Stelle. Von diesen weicht nicht wenig ab Dr. Paulus Urtheil über den verläugnenden Apostel (Comm. zu den Synoptikern, Th. 3. S. 649.): „Es versteht sich, daß Petrus zwar Unwahrheiten gesagt hatte, aber nicht Lügen, weil die Fragenden alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu stellen. Nichts ist weniger auf ihn anzuwenden (!) als Jesu Wort vom „Bekennen vor den Menschen.“ “ —

V. 18. Da dem Evangelisten die Erzählung von Petro wichtig ist, so beschreibt er uns, ehe er von dem Verhör redet, die Situation, in welcher sich derselbe während des Verhörs Jesu befand. — Bekanntlich sind die Gebäude des Orients ins Gevierte gebaut, so daß im Innern ein viereckiger, unbedeckter Raum ist, die Aula. Der Zugang zu derselben geht durch das von der vordern Seite des Stockwerks überbaute *προαυλιον*, und ist durch eine Thür verschlossen, an welcher eben die Pförtnerin stand. Um die Zeit des Pascha, im März, ist es zwar am Tage sehr warm in Palästina, aber bei Nacht und gegen Morgen ist es sehr kalt, so daß noch Schnee fällt. — Die *δοῦλοι* sind das Hausgesinde des Kaiphas, die *ὑπηρεται* die Gerichtsdiener, die Männer von der Tempelwache, s. V. 12.

V. 19. Der Hohepriester will Jesu solche Aeußerungen entlocken, welche leichten Grund zur Anklage geben. Dies war be-

sonders der Fall, wenn Jesus bekannte, daß er einen ausgebreiteten Anhang habe. Was die Lehre betrifft, so erwartete er wohl zu hören, daß der Erlöser sich als den Messias bezeichnen würde.

V. 20. 21. Wie es oft in den Reden Christi von uns bemerkt wurde, antwortet der große Herzenskündiger immer mit Rücksicht auf die Gesinnung des Fragenden. Christus wußte, daß der Entschluß ihn zu verdammen von dem von Gott entfremdeten Priester im Herzen schon gefaßt war, und daß seine eigenen Antworten nur zur Begründung jenes Entschlusses benutzt werden sollten. Darum giebt er selbst keine Antwort, schweigt auch noch als falsche Zeugen gegen ihn auftreten (Matth. 26, 62.). So kann nur der in göttlicher Ruhe aller eigenen Rechtfertigung entsagen, welcher den Verlauf alles dessen, was ihn betrifft, bis zu seinem glorreichen Ende in seinem Bewußtseyn umfaßt.

V. 22. 23. Calvin: coactum est concilium, in quo summa gravitas vigere debebat. Minister unus tantum licentiae sibi sumit, ut in media causae actione, in conspectu iudicum eum, qui nulla in re noxius repertus est, caedat. Quare non mirum, si in tam barbaro consessu damnatur Christi doctrina. Chrysostomus: *τι τουτου γενοιτ᾽ ἀν ἰταμωτερον; Φριξον, οὐρανε, ἐκστηθι, γῆ, τῇ τοῦ δεσποτου μακροθυμιᾳ και τῇ τῶν δουλων ἀγνωμοσυνῃ. Καιτοι τι ποτε ἦν το λεχθεν; οὐ γαρ ὡς παραιτουμενος εἰπεῖν ἐλεγε, τι με ἐρωτᾷς; ἀλλα πᾶσαν ἐκκοψαι βουλομενος ἀγνωμοσυνης ὑποθεσιν, και ἐπι τουτοις ῥαπισθεις, και δυναμενος παντα σεῖσαι και ἀφανισαι, τουτων μεν οὐδεν ποιεῖ, φθεγγεται δε ῥηματα πᾶσαν δυναμενα θηριωδιαν ἐκλῦσαι. — Ὁρᾷς το δικαστηριον θορυβου γεμον και ταραχῆς και θυμοῦ.*

V. 24. Ueber diesen Vers s. zu V. 13.

V. 25—27. V. 25. nimmt nun wieder V. 18. auf. In der Erzählung der zweiten Verläugnung scheint Johannes nicht genau zu seyn. Nach Matthäus und Markus hatte sich Petrus, wahrscheinlich aus Furcht entdeckt zu werden, in das *προαυλιον*, den vorderen Hausraum, zurückgezogen; dort fragte ihn dieselbe Magd, die schon zuerst gefragt hatte, indem er wohl durch sein Benehmen Verdacht erregte, noch einmal (Marc. 14, 69.).

Endlich, nachdem er wieder zum Feuer getreten ist, wird ein Verwandter des Malchus auf ihn aufmerksam, und frägt ihn zum drittenmale, die übrigen Leute stimmen in den Verdacht ein, weil sie, wie die andern Evangelisten erzählen, die galiläische, platte Aussprache erkennen. Dieses dritte Mal, wie die Andern erzählen, betheuert der Schwache, der nun schon in Angst gesetzt ist, durch einen feierlichen Eid, er sei nicht Jesu Anhänger. Der Hahnenschrei weckt auf einmal sein Gewissen. Gerade jetzt wird Jesus, nach Verlauf einer Stunde, aus dem inneren Hause wieder durch den Vorhof geführt, der liebende Meister wirft ihm einen liebreichen, aber doch zugleich strafenden Blick zu (Luc. 22, 61.), und der arme erschütterte Jünger geht mit dem Zuge, der den Erlöser führt, zur Pforte hinaus, und weint Thränen der Reue.

V. 28. Johannes hat nur einen Theil des Verhörs gegeben, das Andere ist aus den Synoptikern zu ergänzen. Der Hohepriester hatte zuerst aus Jesu eigenem Munde ein Zeugniß gegen ihn zu vernehmen gewünscht. Als dies nicht gelungen war, waren falsche Zeugen aufgetreten, deren Anklagen aber bedeutungslos gefunden wurden, bis zweie von ihnen aussagten, Christus habe behauptet, er vermöge den Tempel Gottes umzustürzen, und in drei Tagen wieder aufzubauen. Dies war eine Anklage der Gotteslästerung, nach welcher das religiöse Forum der Juden ihn verdammen konnte. Der Hohepriester fordert Christi eigenes Bekenntniß. Dieser schweigt. Nun fragt ihn der Hohepriester, ob er würklich der Messias sei. Christus, der ihre Gesinnung kennt, antwortet (Luc. 22, 67.): „Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht." Das Synedrium dringt auf das bestimmte Bekenntniß: „Also bist du der Messias?" Christus, im Bewußtseyn seiner göttlichen Würde, giebt die Antwort: „Von nun an werdet ihr des Menschensohn in seiner Verherrlichung zur Rechten Gottes sehen." Unempfänglich für den Ausdruck des göttlichen Bewußtseyns, der in dieser Antwort liegt, ja gestraft von demselben, eilen sie zu dem, worum es ihnen allein zu thun war, zum Verdammungsurtheil. Der falsche Prophet mußte nach dem Gesetz gesteinigt werden. Das Synedrium hatte aber schon damals (s. V. 31.) die ausübende Gewalt über Leben und Tod verloren, nur wenn der Procurator ihre Aussprüche bestätigte,

konnten sie vollzogen werden. Sie müssen sich daher an Pilatus wenden, und um den Römer desto eher zur Ausführung des Todesurtheils zu bestimmen, heben sie (s. zu V. 32.) die politische Seite der Anklage hervor, als habe Christus einen Aufruhr veranlassen und ein irdisches Reich stiften wollen. So wälzt, wie es zu allen Zeiten geschieht, die Lüge das Verbrechen, dessen sie sich selbst schuldig weiß, auf den Heiligen, Unschuldigen. Sie, die jeden Anlaß ergriffen, der ihnen Hoffnung machen konnte, das Joch der Römer abzuschütteln, und eine eigene Herrschaft zu stiften, beschuldigten den dieses Verbrechens, welcher sie selbst von der politischen Freiheit auf die höhere des Geistes verwiesen hatte (8, 32—35.). Sie eilen nun zu Pilatus in das Prätorium (welches der Name für das Gebäude jeder Provincialbehörde war). Es war unterdeß, nachdem ihre Verhandlung eine Stunde gedauert hatte (Luc. 22, 59.), der Tag angebrochen. Sie betraten nicht selbst das heidnische Haus. Während sie sich vor Gott nicht scheuten, gegen ihre Gewissen den Unschuldigen anzuklagen, wollten sie doch das Gesetz nicht übertreten haben. Sie hatten noch Paschamahlzeiten zu halten, darum fürchteten sie unrein zu werden. Ueber die Bedeutung, welche *το πασχα φαγεῖν* an dieser Stelle hat, s. zu C. 13, 1. — Geistreiche, wenn auch zuweilen weithergeholte Bemerkungen über das Verhör des Erlösers vor Pilatus, finden sich in Lavaters Pontius Pilatus, oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen, Zürich 1781.

V. 29. Der Landpfleger mochte wohl schon früher Einiges über Jesum gehört haben, denn es scheint, daß er von Anfang an eine bestimmte Ansicht über ihn hatte, indem er ihn nämlich von Anfang an für einen wohlwollenden Enthusiasten angesehen zu haben scheint. Auch der Traum seiner Frau (Matth. 27, 19.) scheint darauf hinzudeuten, daß Gerüchte über die Person Christi bis in das Prätorium gedrungen waren. Auch von seiner Gefangennehmung wußte er, denn er hatte den Abend vorher die Erlaubniß ertheilt, einige Mann von der *σπεῖρα* zum Beistande mitzunehmen. Den jüdischen Gebräuchen nun, wie die vornehmen Römer überhaupt dazu willig waren, nachgebend, tritt er von selbst aus seinem Pallast heraus. Es befand sich vor demselben ein etwas erhöhter Ort mit bunten Steinplatten bedeckt (*το λιθοστρωτον*), auf welchem der Richtstuhl stand, indem die

Procuratoren nach römischer Sitte unter freiem Himmel Gericht hielten. Da er von vorn herein den Angeklagten für einen wohlmeinenden Schwärmer hält, und schon gewohnt ist, die jüdischen Oberen aus Privathaß handeln zu sehen (Matth. 27, 18.), so will er zuvörderst untersuchen, ob die fanatischen Menschen wohl irgend eine Ursache hätten, den Menschen des Todes schuldig zu finden. Daher frägt er zuerst, welche Anklage sie denn gegen ihn hätten. Die Synedristen erwarten nicht eine solche Untersuchung, sie sind gewohnt, wenn sie selbst die Untersuchung angestellt, den Landpfleger nur die Genehmigung ertheilen zu sehen. Daher erklären sie trotzig, wenn nicht Jener (οὗτος verächtlich wie iste) von ihnen als ein Verbrecher erkannt worden wäre, würden sie ihn nicht vor dieses Forum gebracht haben.

V. 30. 31. In dem *κακοποιος* liegt nicht geradehin der Begriff des todeswürdigen Verbrechers. Die Juden hatten durch jene Bezeichnung nur überhaupt zu verstehen geben wollen, daß sie den Verdacht einer Anklage um Nichts nicht verdienten. Pilatus aber will davon wenigstens nichts wissen, daß das Verbrechen todeswürdig sei, und mithin vor sein Forum gehöre. Daher verweist er sie auf die Ausübung ihrer eigenen Gerichtspflege, nämlich geringere Strafen aufzulegen, Geißelung, Synagogenbann u. dgl. Sie aber geben nun deutlich zu verstehen, daß nach ihrem Urtheil Jesus keine geringere Strafe als den Tod verdiene. Ungeachtet nun ihr Ausspruch *ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ.* ganz entscheidend dafür zu seyn scheint, daß die Juden in jener Zeit die Macht, das Todesurtheil ohne weitere Genehmigung des Landpflegers zu vollführen, verloren hatten, so ist dieses doch bezweifelt worden (vornämlich von Selden, de synedr. l. 2. c 15. Wagens., Confut. R. Lip. p. 299. Bynäus, de morte Christi. l. 3. c. 1.). Die Gründe dagegen sind indeß schwach. Man führt Matth. 10, 17. an, allein hieraus ist gar kein Argument dafür zu nehmen, daß die Synedrien auch tödten konnten. Das Erheblichste wäre die Steinigung des Stephanus, allein dieser Act war ein ganz tumultuarischer, und Pilatus war damals nicht anwesend in Jerusalem. Ueberdies berichtet selbst die rabbinische Tradition einstimmig, daß das Synedrium etwa vierzig Jahr vor der Zerstörung Jerusalems das Recht über Leben und Tod verloren habe. Dazu kommt der Ausspruch des Josephus (antiq.

l. 20. c. 6.) bei der Erzählung der vom Annas veranlaßten Steinigung des Ἰακωβος ὁ δικαιος, daß mehrere billiger Gesinnte den Hohenpriester Annas oder Ananias beim Procurator Albinus verklagten, und zwar auf den Grund ὡς οὐκ ἐξον ἠν χωρις της ἐκεινου γνωμης καθισαι συνεδριον. Dieses συνεδριον καθισαι kann sich natürlich nur beziehen auf die Sitzung des Synedriums zum Beschluß von Todesstrafen. Auch sind die Erklärungen, welche die Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht von dem ἡμῖν οὐκ ἐξεστι κτλ. geben, höchst unnatürlich. Einige, wie Augustin, beziehen es darauf, daß die Juden nicht am Sabbath hätten tödten wollen, so auch Semler, Kuinoel. Andere, wie Theophyl., darauf, daß sie nicht die Kreuzesstrafe, welche sie Jesu zutheilen wollten, ausüben durften.

V. 32. Nach den jüdischen Gesetzen war die Strafe der Kreuzigung nicht gebräuchlich, nur nach den römischen. Wenn nun der Evangelist sagt, es sei nur durch eine besondere Fügung geschehen, daß Jesus nicht die jüdische Strafe der Steinigung erlitten habe, so scheint daraus zu folgen, daß ihn auch die Juden hätten zur Steinigung verurtheilen können, woraus dann weiter folgen würde, daß die Juden allerdings noch das Recht der Todesstrafe besaßen. Allein diese Folgerung ist keineswegs begründet. Das Außerordentliche des Falles lag nicht darin, daß Christus überhaupt aus der Gerichtsbarkeit der Juden an die der Römer kam, sondern darin, daß die Juden nicht bloß auf Grund von religiösen Anklagen Jesum verurtheilt wissen wollten, in welchem Falle der Procurator ihnen die Erlaubniß ertheilt haben würde, ihn zu steinigen, sondern daß sie ihn auch des Hochverraths anklagten, und auf diese Weise bewürkten, daß die Römer ihn nach ihren Gesetzen hinrichteten. Da nämlich die Synedristen sahen, daß Pilatus nicht willig war, ihnen auf Grund ihrer religiösen Anklagen, welche sie vor ihm nicht erst hatten detailliren wollen, die Genehmigung zum Todesurtheil zu geben, so gingen sie zur Anklage des Hochverraths über (Luc. 23, 2.) (als sie aber damit nicht durchdringen, sehen wir sie nachher wieder auf die religiöse Anklage zurückgehen, C. 19, 7.). Hieraus ist auch die Inquisition zu erklären, welche nun Pilatus, nothgedrungen, mit Jesu anstellt, und die Natur der Antwort Jesu. — Die Bemerkung des Johannes bezieht sich auf Christi Ausspruch C. 8, 28.: ἐαν

ὑψωσητε τον υἱον τ. ἀνϑϱ., vergl. 8, 14. Daß Christus damals gerade diesen Ausdruck wählte, der auch das Kreuzigen bezeichnet, war eine geheimnißvolle Andeutung auf die Art seines Todes.

V. 33—35. Pilatus tritt in das πϱοαυλιον (s. V. 18.), wo Jesus wahrscheinlich gebunden, von der Wache umgeben, stand, und wohl zum Theil die Verhandlungen des Procurators mit den Synedristen vernehmen konnte. Er frägt ihn, ob er sich für den König der Juden ausgebe. Zweifelhaft kann die Absicht seyn, in welcher Jesus die Gegenfrage thut. Vielleicht will er nur das Widersinnige einer solchen Anklage gegen ihn, den Wehrlosen, Demuthvollen rügen. Calvin: responsum Christi huc tendit, in ea accusatione nihil esse coloris, acsi diceret: mihi ridiculum crimen obiicitur, cuius ne minima quidem suspicio in me cadit. Inique vero tulisse Pilatus videtur quod quaesierat Christus, cur se haberet suspectum. Itaque per indignationem exprobrat, quidquid mali est, esse a propria gente. Indeß scheint doch diese Gegenfrage des Erlösers die Antwort V. 37. vorbereiten zu sollen, und dies geschieht am besten, wenn wir annehmen, daß Christus wissen wollte, in welchem Sinne Pilatus jenes Wort nehme, ob im irdischen, dem, den es beim Römer haben mußte, oder ob im höheren geistigen, dem, welchen es bei den Juden hatte oder haben sollte. Darum erwiedert nun auch der Procurator, der diese Absicht des Erlösers bemerkt, in welchem Sinne jener Ausdruck bei den Juden vorkomme, darum bekümmere er sich nicht.

V. 36. In dieser Antwort lag alles, was nöthig war, um einen politischen Verdacht niederzuschlagen. Der, welcher sich widerstandslos von seinen Feinden ergreifen und vor Gericht bringen läßt, kann keine politischen Absichten haben. — Ἐντεῦϑεν entspricht dem מֵעוֹלָם הַזֶּה.

V. 37. Pilatus, scheu, wie es flache Weltleute sind, auf geistliche Angelegenheiten einzugehn, will nur bei dem, was zum gerichtlichen Urtheil nöthig ist, stehn bleiben, und fragt daher im Allgemeinen: „Also für einen König giebst du dich doch aus?" Darauf, daß Pilatus im Verhör und nachher auch auf der Ueberschrift am Kreuz immer von Christo sagt, „er ist der König der Juden," und nicht „er giebt sich dafür aus," daß er also auf

diese Weise immer die Wahrheit ausspricht, wendet Lampe das: **ludit in humanis divina potentia rebus** an. Pilatus drückte sich ohne Zweifel gerade so aus, um sowohl in Bezug auf den wehrlosen, gemißhandelten Jesus, als in Bezug auf die Juden einen sarkastischen Spott anzubringen. — Christus kann nicht geradezu von sich ablehnen, daß er König ist, denn er ist von Gott zum Herrscher im Gottesreich eingesetzt, aber er bezeichnet noch deutlicher, daß hier von irdischer Herrschaft nicht die Rede ist. *Συ λεγεις* ist so viel als *πανυ μεν οὖν*, Matth. 27, 11. 26, 25, 64. So im Griechischen: *φημ᾽ ἐγω*, und bei den Rabbinen häufig אַתּוּן אֲמַרִיתוּן. Nur zur Verdeutlichung setzt Johannes noch hinzu *ὅτι βασιλευς εἰμι*. — *Ἀληθεια*, die Wahrheit in göttlichen Dingen, welche, da sie ein inneres Wahrnehmen und Erfahren der höheren Weltordnung ist, nicht ein logisches Erkennen mit dem Verstande, auch die Heiligung der Gesinnung und das Bewußtseyn der inneren Harmonie des Menschen, also die Seligkeit, in sich schließt. Diese Wahrheit, dieses Leben in der höheren Weltordnung, welcher der Mensch seiner innersten Natur nach angehört, den durch das Leben in der Entfremdung von Gott verblendeten Menschen zu offenbaren, dazu ist Christus in der Welt erschienen, das ist sein Beruf von Gott. Vgl. zu 17, 4. Apollinaris: *ἀληθειαν λεγει, το ἑαυτον ἀποδεῖξαι τ. ἀνθρωποις, και δια τῆς ἑαυτοῦ γνωσεως τ. σωτηριαν αὐτοῖς χαρισασθαι*. — *Ἐρχεσθαι* gebraucht Johannes stets (s. zu 1, 5.) von der Erscheinung gottgesandter Lehrer. In dem Sinne heißt es, ehe er noch würklich unter den Menschen erschienen war, auch von ihm *ἦν το φῶς ἐρχομενον εἰς τον κοσμον*. Wenn nun hierin seine königliche Würde besteht, so ergiebt sich auch daraus die Natur seiner Diener. Es sind nicht bewaffnete Krieger, es sind die, welche vom Vater gezogen und innerlich zu einer Ahnung der höheren Weltordnung und ihrer Herrlichkeit gelangt, ihm ihr Herz öffnen, angestrahlt von der göttlichen Majestät jener himmlischen Wahrheit, wie sie in ihm erscheint (vergl. zu 17, 6. 8, 47. 6, 37, 44.). Ueber das *ἀκουειν τ. φωνῆς* siehe C. 10, 27.

V. 38. Nun erkennt Pilatus deutlich, daß der Angeschuldigte nur ein wohlmeinender Enthusiast sei. Die letzten Worte Christi hätten ihn selbst darauf führen können, das Göttliche in

der Erscheinung dessen, der vor ihm stand, zu ahnen, aber dazu fehlte ihm der innere Sinn. Er hatte eben keine Ahnung einer höheren Weltordnung in sich, deren Abglanz Jesu Erscheinung war. Nur wo innere Verwandtschaft mit dem Göttlichen ist, wird das Göttliche verstanden. Wo aber die innere göttliche Flamme der Sehnsucht nach einem bleibenden Gute durch ein flaches Weltleben völlig ausgelöscht wird, da zweifelt denn der Mensch auch daran, daß es objectiv eine göttliche Wahrheit gebe. Denn wenn Gott aufhört, im sittlich religiösen Bewußtseyn der Menschen ein Zeugniß von sich zu geben, wie kann der Mensch dahin kommen, objectiv Gott und göttliche Dinge anzuerkennen? So ruft denn der Procurator, mit der Verachtung des flachen Weltmannes gegen alles was über die Endlichkeit hinausliegt, und was die höhere Sehnsucht im Menschen begehrt: „Was ist Wahrheit!" Pilatus repräsentirt hier eine ganze Classe von vornehmen Römern, welche bei dem Streite der Systeme und dem von der Wahrheit nur stellenweise durchleuchteten fabelhaften Religionsgebäude ihres Volkes — eben weil sie das innerliche Zeugniß Gottes in ihrem religiös-sittlichen Bewußtseyn durch ein flaches Weltleben ausgelöscht hatten, und somit das wahre Kriterion aller philosophischen und religiösen Lehren nicht anwendeten — über alle Bemühungen das Göttliche zu erforschen flachen, kalten Spott ausgossen (Neanders Kirchengeschichte, B. 1. S. 15.). In demselben Sinne sagt später der Heide Cäcilius zu den Christen (Minutius, Octavianus c. 12. §. 7. c. 13. §. 1. 11. 12.): „Wenn ihr weise seyn wollt oder auch nur bescheiden, so hört auf, über die Zonen des Himmels und die Geheimnisse und Schicksale der Welt zu grübeln. Es ist hinreichend vor die Füße zu schauen, zumal für so ungelehrte, ungebildete, rohe und bäurische Leute, die nicht einmal in bürgerlichen Dingen ein Urtheil haben, geschweige in göttlichen. Wollt ihr durchaus philosophiren, so ahmt dem Sokrates nach, der, so oft man ihn um himmlische Dinge befragte, antwortete: Was über uns, geht uns nichts an" (Sokrates ist hier mißverstanden. Er verdammte das *μετεωρα φροντιζειν* der Sophisten, was für das praktische Leben keine Frucht bringe; aber eben weil er alles auf religiös-sittliche Beziehungen zurückführte, wurde er von Aristophanes als ein *μετεωρα φροντιζων* verspottet). Erasmus, Grotius,

Heß u. A. wollen den Ausruf τι ἐστιν ἀληθεια; nicht als einen höhnenden skeptischen Ausruf angesehen wissen, sondern als eine Frage, durch welche Pilatus nähere Erkundigung einziehn wollte. Allein davon abgesehen, daß es doch auffiele, wenn er nach näherer Erläuterung gefragt und die Antwort nicht abgewartet hätte, würde man dann doch den Satz anders ausgedrückt erwarten. Ueberdies stimmt die oben angegebene Auffassung besser zu dem Ganzen des Charakters des Landpflegers, wie er in dieser Erzählung erscheint. — Pilatus hat erkannt, daß Jesus — wie er es ansah — ein bloßer Schwärmer sei. Die religiöse Indifferenz, sobald sie nur nicht selbst geradezu angegriffen wird, macht tolerant. Der Landpfleger empfand ein vornehmes Mitleid. Er will den schuldlosen, wohlmeinenden Enthusiasten retten, zumal da er die pharisäische Partheiwuth in dieser Sache erkannte (Marc. 15, 10.).

V. 39. 40. Die Erzählung des Johannes muß hier, ebenso wie die des Matthäus und Markus, aus Luc. 23, 5 ff. ergänzt werden. Als Pilatus den Synedristen erklärt, er finde kein Verbrechen in Christo, so bestehen sie auf der Versicherung, daß er ganz Judäa bis Galiläa hin in Aufruhr gesetzt habe. Die Menschenfreundlichkeit, die aus religiöser Indifferenz hervorgeht, kann die Unschuld nur vertheidigen, so lange der eigene Vortheil mit dieser Vertheidigung nicht in Streit kommt, sie kann der Wahrheit und Unschuld keine Opfer bringen. Darum sucht Pilatus sich so aus der Sache zu ziehen, daß er nicht geradezu den Unschuldigen verdamme, aber doch auch nicht durch Erregung des Unwillens der Synedristen sich selbst schade. Es befand sich eben zum Feste der Tetrarch von Galiläa, Herodes Antipas, in Jerusalem. Als nun der Landpfleger Galiläa erwähnen hört, so fällt ihm ein, ob er nicht die ganze Angelegenheit an diesen überweisen könne. Zwar war er mit ihm verfeindet, allein dies hinderte ihn nicht. Herodes, ein weltkluger (Luc. 13, 32.), und dabei abergläubischer Mensch (Luc. 13, 31.), ist sehr erfreut, theils weil ihm die Höflichkeit des Procurators willkommen ist, theils auch weil er seine abergläubische und dabei leichtsinnige Neugierde durch ein Wunder Christi befriedigen möchte. Allein der Göttliche war fern davon, die Gotteskraft, die ihm verliehen war, einer schaulustigen Neugier dienstbar zu machen. Ja, da er den eiteln Grund jenes

Weltlings kannte, beobachtete er auch Stillschweigen bei den Fragen desselben. Der freche Tetrarch wird durch die Verachtung, die ihm widerfährt, zum Unwillen gereizt, und geht in seiner Frechheit so weit, Christum dem Hohne seiner Soldaten preiszugeben. Mit einem grellfarbigen Mantel bedeckt, zum Hohn über die angemaaßte Messiaswürde, entläßt er ihn wieder zum Pilatus. So sieht sich der von Menschenfurcht erfüllte Pilatus aufs Neue in Verlegenheit gesetzt. Es fällt ihm indeß noch ein Ausweg ein. Es war die Gewohnheit, daß der Procurator am Paschafest einen Gefangenen losgab — wahrscheinlich eine jüdische Sitte (s. Wolf zu Matth. 27, 15.). Eben befand sich ein berüchtigter Empörer und Mörder (Luc. 23, 19.) im Gefängniß. Nach mehreren codd. und Uebersetzungen in Matth. 27, 16. und 17. hieß derselbe auch Jesus, der Sohn Abba (בַּר אַבָּא). Zwischen diesem Jesus und Jesus, dem Könige der Juden — wie er ihn sarkastisch auch hier nennt — schlägt Pilatus die Wahl vor. Die Synedristen besprechen sich mit dem Volke, um es nach ihren Ansichten zu stimmen. Unterdeß erscheint ein Bote von der Frau des Landpflegers, welche ihren Gatten bitten läßt, gegen den Mann, den er richte, gerecht zu verfahren, weil sie seinethalben ängstigende Traumgesichte gehabt habe (Matth. 27, 19.). Wenn auch Pilatus hierdurch noch mehr beunruhigt wurde (Matth. 27, 24.), so konnte ihn dies doch nicht bewegen, gerade durch zu gehen, um die Unschuld zu rechtfertigen. Als das von den Priestern geleitete Volk gegen sein Erwarten den Barabbas los begehrt, versucht er noch einen Ausweg. Er will Jesum geißeln lassen, um so der Wuth des Volkes einige Genüge zu thun (Luc. 23, 22.).

Capitel XIX.

V. 1—5. Der halbgerechte Richter läßt, um die blinde Wuth der Gegner einigermaßen zu besänftigen, Jesum in das *προαυλιον* zur Geißelung führen. Chrysost.: *ἐμαστιγωσεν αὐτον, ταχα ἐκλῦσαι βουλομενος κ. παραμυθησασθαι τον Ἰουδαϊκον ζῆλον.* Die jüdische Geißelung, eine von den Synagogenstrafen, war milder als die römische, indem sie nicht über vierzig Schläge ausgedehnt werden durfte; auch beraubte sie nicht

der bürgerlichen Ehre, selbst Priester empfingen sie; die römische wurde an keinem römischen Bürger, sondern nur an Sklaven ausgeübt. Die Geißeln waren aus Riemen gewunden, an welche zuweilen, um den Schmerz zu verstärken, kleine würfelförmige Knochenstücke befestigt wurden (*μαστιξ ἀστραγαλωτος*). Wie blutig oft diese Strafe war, zeigt z. B. die Erzählung, welche die Smyrnenser von der Geißelung ihrer Martyrer geben (ep. eccl. Smyrn. c. 2., vgl. Euseb., hist. eccl. l. 4. c. 15.): *το γαρ γενναῖον αὐτῶν και ὑπομονητικον και φιλοδεσποτον τις οὐκ ἀν θαυμασειεν; οἱ μαστιξι μεν καταξανθεντες, ὡςτε μεχρι τῶν ἐσω φλεβῶν και ἀρτεριῶν την τῆς σαρκος οἰκονομιαν θεωρεῖσθαι, ὑπεμειναν.* Der von Menschlichkeit entblößte Soldatenhaufe begnügt sich nicht bloß mit der verordneten Strafe. Vielleicht hatten sie gehört, wie schon die Leute des Herodes ihren Muthwillen an dem erhabenen Gefangenen ausgeübt hatten. Das zum Spott ihm umgehangene Gewand war noch zur Hand (jenes von Herodes Jesu umgelegte Gewand heißt bei Lukas *λαμπρα*, daraus ist aber nicht zu schließen, daß es weiß und mithin von dem, von welchem hier die Rede ist, verschieden gewesen sei, denn *λαμπρος* nach der nächsten Bedeutung ist gleich *φαιδρος* „grellfarbig"). Die Juden an sich waren ihnen ein verächtliches Volk. Wenn nun ein so Wehrloser, ihrer Gewalt Preisgegebener sich zum Könige des verachteten Volks aufwirft, so giebt ihnen dieses eine gute Gelegenheit, sowohl den Wehrlosen selbst als auch das Volk zu verhöhnen. Daher äffen sie die königlichen Insignien nach, Purpurgewand, Diadem, Scepter, begrüßen ihn höhnend mit dem Gruße, den man dem Kaiser zuzurufen pflegte, und lassen dann ihre ferneren Mißhandlungen an ihm aus. Aehnlich ist, was Vopiscus vom Proculus erzählt (§. 2.): quum in convivio quodam ad latrunculos luderetur, atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra *Ave*, inquit, *Auguste!* Allataque lana (laena) purpurea, humeris eius iunxit, eumque adoravit. Pilatus scheint bei dieser Züchtigung gegenwärtig gewesen zu seyn; nachdem die Soldaten ihr rohes Spiel geendet, heißt er sie den Gemißhandelten wieder heraus auf die Richtstätte bringen; er geht ihnen voran, und erklärt den Synedristen, was den Inhalt von V. 4. bildet, wozu nur noch das *ἰδε ὁ ἀνθρ.* hinzuzunehmen, denn das Uebrige in V. 5. ist

Parenthese. Was ist nun der Sinn dieser Erklärung des Pilatus? Was zuerst den Sinn des ἴδε ὁ ἄνϑρ. betrifft, so nehmen schon die meisten alten Ausleger an, daß Pilatus selbst von Mitleid ergriffen, das Mitleid der Juden habe erwecken wollen. Augustin: si regi invidetis, iam parcite, quia deiectum videtis, flagellatus est, amaris conviciis illusus, fervet ignominia, fervescit invidia. So Euthymius, Calvin, Semler. Man könnte dabei besonders die Wendung nehmen, wie Grotius thut: „Seht was dieser Mensch sich gefallen läßt, einen Solchen für einen Aufrührer zu halten, ist lächerlich." Diese letztere Auffassung wäre nicht unzulässig, die erstere setzt bei Pilatus eine Weichheit des Gemüths voraus, die sich bei diesem kalten, sarkastischen Weltling nicht erwarten läßt. Noch weniger möchte es mit dem Charakter des Procurators übereinstimmen, einen Ausdruck der Verehrung vor Jesu himmlischer Ruhe darin zu finden. So etwas verstehen flache Weltlinge nur selten. Wir ziehen es vor, den Ausruf eben so wie den unten V. 19, 14, 15. als Ausdruck der Verachtung anzusehen, wie Erasmus thut, und ihn so mit dem Vorhergehenden in Verbindung zu bringen, als wollte Pilatus zu den Juden sagen: „Jesus hat die Geißelung empfangen, ich bringe ihn wieder vor euch, damit ihr seht, daß ich selbst gar keinen Richter über ihn abgeben mag, denn ich halte ihn für unschuldig."

V. 6. Sobald die Schaar der von Gott entfremdeten Priester den Gegenstand ihres Hasses wieder erblickt, bricht ihre Wuth sogleich wieder aus. Pilatus ruft nun unwillig aus, daß er selbst wenigstens eine so ungerechte Handlung nicht thun möchte. Chrysostomus: *και γαρ το λαβετε και σταυρωσατε ἀφοσιουμενου ἐστι και ἐπι πρᾶγμα μη συγκεχωρημενον αὐτοῖς ὠϑοῦντος.* Es liegt also in den Worten des Procurators keine förmliche Erlaubniß, wie dieses Lampe und vor ihm Calvin richtig bemerkt. Daher fahren auch die Juden fort, ihre Anforderungen auf den Tod Christi als eine Sache des Rechts zu begründen.

V. 7. Die Synedristen hatten zuerst nicht die Anklage auf das vorgebliche religiöse Vergehen Jesu gründen wollen; um schneller zum Ziele zu kommen, waren sie sogleich zu der politischen Anklage geschritten (s. 18, 31.). Da sie nun wider Erwarten

sehen, daß der Landpfleger nicht darauf eingeht, kommen sie wieder auf die religiöse Anklage. Sie gründet sich auf eine Anwendung der Stelle von den falschen Propheten auf den Erlöser, 5 Mos. 13, 1., und auf die Stelle 3 Mos. 24, 16.

V. 8. Als Pilatus jene Aeußerung der Juden hörte, fürchtete er sich noch mehr. Johannes erzählt gedrängt. Er setzt voraus, man werde aus dem Ganzen der Erzählung abgenommen haben, was der allgemeine Gegenstand der Besorgniß des Landpflegers gewesen sei, nämlich daß er es bei dieser Angelegenheit mit den jüdischen Oberen verderben könne. Was war nun die Ursache der verstärkten Furcht? Die nachfolgende Frage, die Pilatus Jesu vorlegt, zeigt es am zuverlässigsten. Das *υἱος τοῦ ϑεοῦ* hatte ihn erschreckt. Er hatte etwas Ungewöhnliches in Jesu Benehmen bemerkt, es kam der Traum seiner Frau dazu, es fiel ihm daher plötzlich mit einem gewissen Schauer ein, ob etwa in diesem Jesus etwas Uebernatürliches sei, ein heidnischer Göttersohn. Der Mensch kann durch die Abkehr seiner Gesinnung sich so von dem Göttlichen entfremden, daß er keine Liebe mehr zu ihm fühlt, aber die Scheu vor ihm kann er nie gänzlich von sich weisen, sie überfällt ihn oft plötzlich.

V. 9. 10. Daß Jesus aus Galiläa sei, hatte der Procurator schon vorher gehört; nach dem irdischen Vaterlande kann er ihn also nicht fragen wollen. Er fragt also, ob er vom Himmel zu stammen aussage. So kommt das *ποϑεν* C. 7, 27, 28. vor. So gebrauchen es auch die Griechen, Arrian, dissert. Epictet. l. 3. c. 1.: „Das hat mir nicht Epiktet gesagt — *ποϑεν γαρ ἐκεῖνος* — sondern ein Gott!" Christus kennt die Gesinnung dessen, der ihn fragt, er erkennt, daß für den Weltmann in der in seinem Innern aufsteigenden ängstigenden Ahnung eigentlich schon die bejahende Antwort für ihn lag, daß diese von Gott in ihm erweckte Ahnung schon Zeugnisses genug gewesen wäre, hätte er dem Glauben an das Göttliche Raum in sich lassen wollen, daher schweigt er, wohl wissend, daß eine nähere Erörterung dem Pilatus nur zur Befriedigung einer eiteln Neugier gedient hätte. Wir bemerken, daß Menschen, die in ihrem Innern schon einen strafenden Eindruck des Göttlichen haben, durch nähere Erörterungen oder Disputationen darüber sich wieder Stoff zum Zweifel herbeiholen, um dem unmittelbaren Eindruck entgegen

zu

zu würken. Lücke: „Gewiß ist, daß der, in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre er ein bloßer Mensch gewesen, in diesem Augenblicke ehrlich erklärt haben würde, er sei ein Mensch." — Gerade das Schweigen Christi, welches den Pilatus ganz dem unmittelbaren höheren Eindruck in seinem Innern überläßt, erhöht seine Aengstlichkeit: er will ihn durch Drohung zum Sprechen nöthigen.

V. 11—13. Christus erkennt die innere Beängstigung, die Pilatus bei diesem Gericht über ihn empfindet, er verstärkt diesen Eindruck, indem er überhaupt das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von einer höheren Gewalt in ihm erweckt. Der Erlöser erkennt noch viel mehr als sein Richter, welche schauerlich-erhabene Bedeutung dieses Gericht über den Sohn Gottes hat; deshalb erklärt er, daß die große Verschuldung, die darin liegt, weniger den römischen Richter als die jüdischen trifft. Je mehr dieser Ausspruch des Göttlichen ihn als frei von jedem persönlichen Unwillen zeigt, desto schwerer fällt er auf das Gemüth des Landpflegers. Es liegt in diesem Ausspruche ein gewisser Ausdruck der Liebe gegen seine eigene Person, welcher an dem, den er sich bewußt ist unschuldig zu verurtheilen, desto erhabener erscheint. So mischte sich wohl in diesem wichtigen Augenblicke in dem Gemüthe des Römers mit dem Gefühle der eigenen Schuld das der Achtung gegen den Verklagten, und er wünscht noch aufrichtiger ihn befreien zu können. Wahrscheinlich äußerte er sich auch zu der versammelten Menge hierüber. Diese aber wird nur von blinder Wuth geleitet. Sie wenden sich zu dem Mittel, welches wie sie wußten, am meisten auf den Mann würken mußte, der, weil er nichts Höheres kannte, von Menschengunst abhängig war. Bei der Ausdehnung des römischen Reichs war es den Procuratoren leicht gemacht, sich von dem Kaiser loszureißen; daher war bei den Kaisern ein Verdacht gegen die Treue derselben leicht zu erregen und für diese gefährlich. Amicus Caesaris war ein Ehrentitel der Legaten und Präfecten. Auch bei Josephus kommt *φιλος καισαρος* in der technischen Bedeutung vor. Vor allen war Tiberius sehr argwöhnisch. Unter diesen Umständen war für die Menschenfurcht des Procurators, der sich überdies bewußt war, durch manche Unbill die jüdischen Oberen gegen sich erzürnt zu haben (Jos., antiqu. l. 18. c. 3.), gerade diese Aeußerung der

Juden besonders schreckend. Die Rücksicht auf seine eigene Wohlfahrt überwiegt alle höheren Rücksichten, er bekämpft die innere laut gewordene Stimme, läßt Jesum wieder vor den Pallast führen, und besteigt den Gerichtsstuhl. — Ueber *λιθοστρωτον* s. zu C. 18, 29. Es bestanden diese Fußböden aus kleinen farbigen Marmorstücken, welche von den römischen Magistratspersonen öfters auf ihren Reisen mitgenommen wurden. Cäsar hatte selbst im Lager, wie Sueton, Caesar. c. 46. erzählt, solche tessellata und sectilia pavimenta bei sich. גַּבְּתָא von גַּבַּה „hoch seyn," erhöhter Fußboden.

V. 14. Ueber *παρασκευη τοῦ πασχα* s. zu C. 13, 1. — Dem Johannes, der wahrscheinlich allen diesen Verhandlungen als Augenzeuge beiwohnte, war der Moment wichtig, wo Pilatus den Juden nachgab, und nun, um die Sache zum Ausgange zu bringen, den Richtstuhl bestieg. Es scheint sich indeß hier zwischen Johannes und Markus eine Abweichung in der Zeitbestimmung zu finden, denn der Letztere sagt C. 15, 25., daß Christus in der dritten Stunde nach jüdischer Zeitrechnung gekreuzigt worden sei. Es wäre nun nicht unmöglich, daß die gewöhnliche Lesart bei Johannes falsch wäre, wie dieses schon Theophyl., und nachher Beza, Bengel, Semler, Lücke u. A. annehmen. Wir finden nämlich in cod. D L und einigen andern die Lesart *ὡσει τριτη*, auch Nonnus liest so. Wie die Lesart *ἑκτη* entstehen konnte, sucht schon Theoph. dadurch zu erklären, daß er auf die Aehnlichkeit der Zahlzeichen Γʹ und ϛʹ aufmerksam macht, durch welche die Abschreiber hätten verleitet werden können, an die sechste Stunde statt an die dritte zu denken. Für diese Ansicht ließe sich auch anführen, daß es nicht eben wahrscheinlich sei, daß sich die Verhandlungen vor Gericht, wenn die Juden schon *πρωϊ*, wie es bei Johannes heißt, zu Pilatus kamen, bis zur Mittagsstunde (welche nach jüdischer Rechnung die sechste war) hätten hinziehen können. Möglich ist also allerdings jene Entstehung der falschen Lesart. Allein wenn wir bedenken, daß die chronologischen Bestimmungen der synoptischen Evangelien in der Leidensgeschichte in der Kirche die gangbaren waren, daß wir ferner bei den Abschreibern eher ein Bestreben der Conformirung der Schriftaussprüche bemerken als der Entzweiung, so kann eine solche Auskunft nicht sehr wahrscheinlich vorkommen. Es sind daher andere

Erklärungen versucht worden. Einige, wie August., Lydius (Florum sparsio in pass. Christi, p. 194.), nahmen an, daß Markus, wenn er die dritte Stunde erwähne, an den Anfang der ganzen Gerichtsverhandlung denke, allein aus Markus Worten wird dies wenig wahrscheinlich. Andere, wie Lyra, Maldonat, Calvin, Grotius, machen auf die Gewohnheit der Juden aufmerksam, den Tag in vier Viertheile, jeden zu drei Stunden, einzutheilen, wonach alsdann ein und derselbe Zeittheil nach dem Anfange als die dritte, nach dem Ende als die sechste Stunde bezeichnet werden könnte. Daß die Erzähler im Stande gewesen seyn und die Absicht gehabt haben sollten, ganz pünktlich die Zeit anzugeben, ist allerdings nicht wahrscheinlich, wie auch schon das *ὡσεὶ* des Johannes das Ungefähre der Zeitbestimmung zeigt. Daher hat in der That die Annahme viel für sich, daß sie nur den Zeittheil anzugeben die Absicht hatten, und Johannes hier der genauere ist, der bemerkt, daß es schon mehr gegen Mittag hin war, als der Beschluß der Kreuzigung gefaßt wurde. — In der Anrede an die Juden kann nun Pilatus wieder nicht das Sarkastische unterdrücken, vielleicht um so weniger, weil es ihn verdroß, daß sie ihn zu dieser ungerechten Gerichtshandlung nöthigten.

V. 15. 16. Pilatus hat den Unschuldigen aufgegeben, die Frage an die Synedristen ist kein Rettungsversuch, sondern nur Hohn des von ihm verachteten Volkes. Die Juden, sonst jede Gelegenheit zum Abfall von Rom zu ergreifen begierig, heucheln große Anhänglichkeit. Pilatus empfindet die Rüge des Gewissens und die Stärke der Menschenfurcht zugleich. Er meint jenem dadurch genug zu thun, daß er durch das Handwaschen noch eine deutliche Erklärung ablegt, er wolle an der ungerechten Verurtheilung keinen Antheil haben, aber dazu hat der Weltmann keine innere sittliche Kraft, auf seine eigene Gefahr hin die unterliegende Unschuld zu vertheidigen, er giebt Jesum dem Tode preis, und die blinde Volkswuth feiert ihren Triumph.

V. 17. 18. Die Richtstätte war nahe bei der Stadt. Sonst zwar pflegten bei den Juden die Verurtheilten nicht gerade unmittelbar nach dem Urtheile hingerichtet zu werden, hier aber ließ die Volkswuth keinen Aufschub zu. Bei den Römern trugen die zur Kreuzigung Verurtheilten selbst den Pfahl (Lips., de cruce, l. 2. c. 5.). Durch die Stadt hin trägt Jesus ihn selbst, da er aber

schon erschöpft ist durch die vorangegangenen Leiden, legen die Soldaten, als sie an das Thor kommen, die Last einem Juden Simon auf, der wahrscheinlich seine Theilnahme an Jesu geäußert hatte, und mit seiner Familie ihm anhing (s. Heß, Th. 3. S. 364.). *Γολγαθᾶ*, ist das corrumpirte chaldäische גֻּלְגַּלְתָּא „der Schädel." Auch sonst fällt zuweilen bei den nominibus quadril. ein Buchstabe aus, wie שׁוּשְׁלְתָּא statt שַׁלְשְׁלְתָּא „die Kette."

V. 19—22. Ueber die Beschaffenheit des Kreuzes und den Zustand derjenigen, welche durch diese Todesart ihr Leben endigen, ist noch immer der Lehrreichste Lipsius, de cruce, Antw. 1595. und Paulus zu Matth. 27, 32. Vergl. auch Heß, Th. 3. S. 377 ff. — Die Römer pflegten allen Verbrechern eine Tafel anzuhängen mit der Ursache ihrer Strafe. Diese Tafel hieß bei den Lateinern titulus (Sueton, Domit. c. 10. Calig. c. 32.). Darin, daß Pilatus die Ueberschrift gerade so gab, zeigte sich wieder sein sarkastischer Unwille gegen die Juden. Dieser tritt noch deutlicher in der schroffen, abschlägigen Antwort hervor, die er den Oberen ertheilt, zu welcher sehr wohl die Beschreibung paßt, die Philo von Pilatus Charakter giebt (in leg. ad Cai.): *ἦν γαρ την φυσιν ἀκαμπης και μετα αὐθαδους ἀμειλικτος.*

V. 23. Die zum Kreuz Verurtheilten wurden nackend gekreuzigt, die Kleider fielen stets den Soldaten zu, welchen die Vollziehung der Strafe übertragen war. Wahrscheinlich war die Kreuzigung Christi von vier Soldaten verrichtet worden (*τετραδιον στρατιωτῶν*, Apg. 12, 4.). Diese theilten sich nun in seine Kleider. Die Hebräer kleideten sich, wie überhaupt die alten Völker, in ein Unterkleid, כְּתֹנֶת, und in ein Oberkleid, שִׂמְלָה. Das Letztere hieß im Hellenistischen *ἱματιον*. Daher vermuthen Casaub., Grotius, daß hier und Marc. 5, 30. (wie LXX. Hiob 1, 20.) der Plural statt des Sing. stehe, und von einer Zertheilung des Oberkleides die Rede sei. Natürlicher ist es aber an die übrigen Kleider überhaupt zu denken. — Das Unterkleid war aus einem Stück gewebt, wie Josephus, antiq. l. 3. c. 8. das Kleid des Hohenpriesters beschreibt: *ἐστι δε ὁ χιτων οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμηματων, ὡςτε ῥαπτον ἐπι τῶν ὤμων εἶναι και τῶν παρα πλευραν· παρσος δ' ἐν ἐπιμηκει ὕφασμενον.*

V. 24. Diese Worte des A. T., welche der Evangelist anführt, gebraucht David Ps. 22, 19., indem er seine Leiden und Verfolgungen schildert. Im eigentlichen Sinne konnte David dieses nicht von sich sagen. Nach einer höheren Leitung wählt er aber im Zustande der Begeisterung solche bildliche Ausdrücke, welche bei Christo, dem theokratischen Haupte des messianischen Reiches, eine Anwendung im eigentlichen Sinne finden.

V. 25—27. Mehrere jüdische Frauen, die sich als Schülerinnen Jesu angeschlossen hatten, waren ihm aus Galiläa gefolgt (Matth. 27, 55.), und hatten sich jetzt in dieser Schmerzensstunde am Kreuze ihres geliebten Lehrers versammelt. Unter ihnen war die Mutter Jesu; Maria von Magdala (Luc. 8, 2.); die Schwester der Mutter Jesu, die Frau des Klopas, welche bei Matthäus Mutter des Jakobus (Sohn des Alphäus anderwärts genannt: *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς* ist verschiedene Schreibart des hebräischen חלפי) heißt; auch (nach Matth.) Salome, des Evangelisten Johannes Mutter. Der Erlöser, obwohl unter der Last des eigenen höchsten Schmerzes, und belastet mit dem Schuldgefühl der sündigen Menschheit, denkt dennoch in Liebe auch der Zurückbleibenden, und überträgt seinem geliebten Jünger die Sorge für seine Mutter. Da wir den Johannes eine längere Zeit nach der Himmelfahrt Christi in Jerusalem finden, so scheint dieses *τα ἰδια* sich auf eine Wohnung zu beziehen, die er in Jerusalem hatte.

V. 28. 29. Johannes erzählt kurz, seine Erzählung muß aus den übrigen Evangelisten ergänzt werden. Schon war die Mittagsstunde herangekommen, und, wie wir überall ein gewisses Zusammenstimmen des Reiches der Natur mit den Erscheinungen des Geisterreiches erblicken, so auch hier. Als der Erlöser der Menschen mit dem Schuldgefühl des ganzen sündigen Geschlechts kämpft, und den Leidenskelch, der ihm vom Vater bestimmt ist, bis auf den letzten Tropfen ausleert, entsteht eine Finsterniß, die bis zu dem letzten Augenblicke dauert, wo Christus, im tiefsten Gefühl der Schuld des Geschlechts, dessen Sündenstrafe er auf sich genommen, ausruft: Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen! — Nun war der Kampf beendet — er fordert noch eine Labung. Die Worte können verschieden verstanden und construirt werden. Die gewöhnliche Construction ist, das *ἵνα τελειωθῇ* mit *λεγει* zu verbinden, bei welcher Verbindung

man dann das erste τελειοῦν auch in der Bedeutung der Erfüllung der Weissagungen (so besonders gezwungen Beza) oder der Vollendung überhaupt nimmt. So alle älteren Ausleger und die meisten neueren, Heumann, Kuinoel, Lücke. Es fände alsdann eine Beziehung auf Ps. 69, 22. statt. Man kann gegen diese Auffassung nicht einwenden, daß es unnatürlich sei zu denken, der sterbende Erlöser habe nicht aus würklichem Bedürfniß, sondern nur, eine Weissagung zu erfüllen, den Ausruf gethan. Vielmehr sind ja eben die Weissagungen Voraussagungen dessen, was nach der innern Nothwendigkeit der Verhältnisse sich entwickelt. Eher könnte man daran Anstand nehmen, daß die γραφη nur im Allgemeinen, ohne Anführung der einzelnen Stelle, angezogen ist. Indeß findet sich bei Johannes C. 17, 12. doch ein ähnliches Beispiel. Wir ziehen es nichts destoweniger vor, die andere Construction anzunehmen, welche Bengel, Michaelis, Semler hat, und die sich vertheidigt findet in der gründlichen Abhandlung von van Hengel, Annotatio in N. T., Amst. 1824. Danach wird das ἱνα τελειωϑῇ verbunden mit dem Vorhergehenden: „Da Christus wußte, daß er nach der Weissagung der Schrift alles erfüllt hatte." Ἱνα wird bei Johannes, mit Ausnahme weniger Stellen, immer an das Vorhergehende angeschlossen. Aehnlich mit unserem Satze ist Joh. 11, 4.: αὑτη ἡ ἀσϑενεια οὐκ ἐστι προς ϑανατον, ἀλλ' ὑπερ τῆς δοξης τ. ϑεοῦ, ἱνα δοξασϑῇ ο υἱος τοῦ ϑεοῦ δι' αὐτῆς. — Gleich zu Anfang der Kreuzigung hatten die Soldaten Christo gewürzten Wein dargeboten, der den Hinzurichtenden dargeboten wurde, um sie zu betäuben. Diesen hatte Christus ausgeschlagen (Matth. 27, 34. Marc. 15, 23.), weil er mit völligem Bewußtseyn die letzten Leiden tragen wollte. Nachher hatten die Soldaten ihm höhnend sauern Wein angeboten, Luc. 23, 36. Jetzt reicht ihm, nach Matth. 27, 48. Marc. 15, 36., ein Jude den Essigtrank. Johannes erzählt hier wahrscheinlich ungenauer; das οἱ δε steht oft ohne nähere Beziehung, so daß es mit τινες δε gleich ist, Luc. 5, 33. — Der morgenländische Ysop wird oft Ellen lang. Dieses sagt der arabische Naturforscher Isaak Ben Omran in einer Stelle bei Bochart, Hieroz. T. I. l. 2. c. 50. Wobei noch zu bemerken ist, daß die Kreuze niedrig waren, so daß die Füße des Gekreuzigten sich nur einige Fuß über der

Erde befanden. Der Schwamm wurde an das Ende des Ysopstengels gebunden.

V. 30. *Τετελεσται*, Bengel: hoc verbum in corde Iesu erat versu 28., nunc ore profert. Ganz falsch will Beza, Heumann auch hier bloß an die Erfüllung der Weissagungen denken. Vgl. C. 17, 4. *Παρεδωκε* nämlich *τῷ θεῷ*. — Als der vollkommen Heilige, der zweite Anfänger der Menschheit ohne Sünde, der sich nur freiwillig allen Folgen der Sünde und dem Tode selbst unterworfen hatte, durch den Todeskampf hindurch gegangen, und das Außerordentlichste im Geisterreiche geschehen ist, bewegen sich auch die Kräfte der Natur: die Erde erbebt. Und da nun, nachdem die Schuld der Menschen getilgt, das Heil kein verheißenes mehr ist, sondern ein vorhandenes, so zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten — ein sinnbildliches Zeichen, daß die Menschheit jetzt das *μυστηριον ἀποκεκρυμμενον ἀπο τῶν αἰωνων ἐν τῷ θεῷ* (Eph. 3, 9.) als offenbar schaut.

V. 31. S. über den folgenden Abschnitt: Michaelis, Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte, Halle 1783. — Bei den Römern blieben die Körper der Gekreuzigten gewöhnlich längere Zeit hängen, indeß konnten sie auch in manchen Fällen den Verwandten zur Beerdigung übergeben werden. Nach jüdischen Gesetzen (5 Mos. 21, 23.) mußten aber die gehängten Verbrecher noch an demselben Tage abgenommen werden. Am wenigsten hielt man es für schicklich, daß die Leichname an dem Festtage den Augen ausgesetzt blieben. So sagt Philo (in Flaccum, p. 977. Fr.), daß die Gekreuzigten zuweilen an Festtagen abgenommen worden seien, *ἐδει το ἱεροπρεπες τῆς πανηγυρεως φυλαχθῆναι*. — Die *παρασκευη* ist der Freitag, und *ἡμ. μεγαλη* heißt der Sabbath, weil er zugleich der zweite Osterfeiertag war, s. die Anmerkung zu C. 13, 1. — Das Zerbrechen der Schenkel war, wie unter Anderen Lactanz, instit. div. l. 4. c. 26. bezeugt, bei gekreuzigten Verbrechern gewöhnlich, um sie völlig zu tödten.

V. 32. 33. Es ist nicht unwahrscheinlich, was Storr, Kuinoel annehmen, daß diese Soldaten andere sind, welche Pilatus erst aus der Stadt schickte, und die Jesum nicht hatten verscheiden sehen.

V. 34. 35. Ein Soldat tritt an den eben verschiedenen Christus heran; zwar erscheint er ihm für todt, er will indeß gewiß gehen, und sticht ihn daher mit der Lanze in die Seite. Es fließt Blut und Wasser heraus. Die patristischen Ausleger sehen darin ein Wunder, Kelsus beschuldigt die Christen, daß sie daraus schlössen, Christus habe statt des gewöhnlichen Blutes, eine Art Ichor gehabt. Am nächsten liegt es anzunehmen, daß *αἷμα και ὑδωρ* ein Hendiadyoin ist; dann wäre an halbgeronnenes Blut zu denken, welches aus dem eben Verschiedenen hervorquoll. Andere nehmen an, daß Christus noch nicht verschieden war, wie ein so schneller Tod auch bei den Gekreuzigten in der Regel nicht einzutreten pflegte, nun aber völlig getödtet wurde, indem der Stich das Pericardium traf, in welchem ein feuchter Dunst ist, welcher, wenn er an die Luft kommt, zu Wasser wird (Hildebrandt, Anatomie, Th. 3. S. 308.). So von den Theologen Beza, Calvin, Grotius, von den Medicinern Gruner (Ferd. Gruneri Comment. de I. Chr. morte vera non simulata; acced. Gottfr. Gruneri vindiciae mortis Christi verae, Hal. 1805.). Es wird dabei vorausgesetzt, daß der Soldat, der mit der rechten Hand die Lanze führte, die linke Seite durchbohrte. Allein Johannes will (V. 30.) offenbar sagen, daß Christus schon gestorben war, nicht bloß gestorben schien. Andere Ansichten finden sich entwickelt in den gelehrten Abhandlungen von Bartholinus, Vater und Sohn, de latere Christi aperto, Lugd. Bat. 1646., und Richter, de morte Servatoris in cruce, Gott. 1757. Dr. Paulus in seinem Comm., Th. 3. S. 810 ff. hat in einer weitläufigen Untersuchung zeigen wollen, daß möglicherweise dieser Stich nicht tödtlich war. *Νυττειν* kann möglicherweise bloß „ritzen" heißen, *πλευρα* kann möglicherweise die Oberfläche der Hüfte bezeichnen, *αἷμα και ὑδωρ* kann bloß etwas wässerigte Lymphe seyn, die *λογχη* kann möglicherweise ein leichter Wurfspieß der Triarier gewesen seyn (vorzüglich nach Paulus erklärt sich ebenso Henneberg, Commentar über die Auferstehungsgeschichte, Leipzig 1826.). Die scharfsinnige Aufsuchung aller dieser Möglichkeiten würde mehr Ueberzeugungskraft haben, wenn sie nicht von der Voraussetzung ausginge, daß das Wunder einer Auferstehung durchaus unmöglich sei. — Es fragt sich nun noch, welchen Endzweck der Evangelist hatte bei der nach-

drücklichen Bestätigung dieses Factums. Es ist kaum zu bezweifeln, daß er hierdurch den Glauben an den würklichen Tod Christi bestätigen wollte. Daß er indeß dabei einen polemischen Endzweck gegen die Doketen hatte, müssen wir nach dem in der Einleitung §. 3. Bemerkten bezweifeln, vielmehr scheint es ihm nur darum zu thun gewesen zu seyn, die Auferstehung Christi als ein wahres Wunder zu erweisen.

V. 36. 37. Das γαρ ist nicht bloß, wie Kuinoel will, partic. trans. Vielmehr will Johannes den Glauben seiner Leser noch unterstützen, indem er sie aufmerksam macht, daß auf diese Weise sich auch Andeutungen des A. T. erfüllten. Die erstere Stelle findet sich 2 Mos. 12, 46. Johannes betrachtet das Osterlamm als Vorbild Christi. Die andere Stelle findet sich Zach. 12, 10., welche auch Offenb. 1, 7. auf Christum bezogen wird. Im hebräischen Text ist Gott der Redende, das entsprechende Wort für κεντειν ist דָּקַר, welches hier metaphorisch gebraucht zu seyn scheint „sie werden sich zu mir kehren, den sie vorher verhöhnt haben," also gleich נִאֵץ. So nimmt es der Chaldäer, auch die LXX., welche übersetzt: ἐπιβλεψονται προς με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχησαντο. Ueber die Abweichung des Joh. in seinen Citaten von den LXX. s. zu 13, 18. So wie nun das, was David im weiteren, uneigentlichen Sinne von sich sagt (s. zu V. 23.), im engeren und eigentlichen Sinne am Messias in Erfüllung gegangen, so auch hier das, was Gott von sich sagt.

V. 38—40. Ueber Joseph von Arimathia geben die ersten Evangelien nähere Auskunft (Luc. 23, 50. Marc. 15, 43. Matth. 27, 57.). Er war ein Synedrist, aber ein frommer Israelit, ein προςδεχομενος την βασιλειαν τοῦ θεοῦ, wie Symeon (Luc. 2, 25.), also Einer der eine lebendige Sehnsucht nach dem Anbruche der messianischen Periode hatte. Als solcher hatte er sich auch, wie Matthäus sagt, an Jesum als Schüler angeschlossen. Gegen Sonnenuntergang, bald nachdem die Juden gebeten hatten, die Leichname vom Kreuz abnehmen zu dürfen, bittet er sich vom Landpfleger den Leichnam seines Lehrers aus. Eine solche Erlaubniß gaben die Procuratoren, wie Verres (Cic. in Verrem V. 45. 51.), oft nur für Geld. Pilatus überließ den Leichnam diesem Manne unentgeldlich, Marc. 15, 45. — Nikodemus, mit dem Joseph unstreitig bekannt, schließt sich an ihn an. Sie hatten zwar viele

Specereien, aber da der Sabbathsanbruch schon nahe war (V. 42.), konnten sie wahrscheinlich die Einbalsamirung nicht vollständig vollenden, daher sehen wir am Morgen nach dem Sabbath die Frauen zu dem Grabe gehen, um die Einbalsamirung noch vollständiger zu veranstalten.

V. 41. 42. Nach Matth. 27, 60. scheint es, als ob der Garten und die Gruft dem Joseph zugehörig gewesen sei. Ueber die Beschaffenheit der jüdischen Grabgewölbe s. 11, 38.

Capitel XX.

Da Sünde und Uebel nach der göttlichen Weltordnung Correlata sind, so war es eine freiwillige That der Liebe, wenn der sündlose Erlöser bei seiner Erscheinung in der Welt in dem *ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας* (Röm. 8, 3.) erschien, und dem *θανατος* sich unterwarf. Darum konnten ihn auch die Bande des Todes nicht halten (Apg. 2, 24.). Nachdem das Werk der Erlösung auch durch seinen Tod vollendet war, erhob er sich siegreich aus dem Grabe, und wurde für diejenigen, welche durch den Glauben an ihn Glieder seines Leibes geworden, der *ἀρχηγος της ζωης*. Da nun diese Thatsache, abgesehen von der Wichtigkeit, die sie in dem inneren Zusammenhange der christlichen Lehre hat, auch ein auffallendes Wunderereigniß ist, so ist seit den ältesten Zeiten entweder die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Anspruch genommen worden (Kelsus, bei Orig. c. Cels. l. 2. Woolston, discourses on the miracles of our saviour, disc. 6. Chubb, posthumous works, I. p. 330. Morgans, the resurrection considered, Lond. 1744. Der Wolfenbütteler Fragmentist, fünftes Fragment, über die Auferstehungsgeschichte [vierter Beitrag zur Geschichte der Wolfenbütteler Bibliothek, S. 437.]), oder wenn man die Zuverlässigkeit des Factums auf keine Weise antasten zu dürfen glaubte (daß dieses ganz unhistorisch und unpsychologisch sei, darüber spricht sich sehr treffend Paulus aus, Th. 3. S. 867.), so suchte man zu erweisen, daß Christus nicht würklich gestorben, sondern nur durch Scheintod für eine Zeit gelähmt und betäubt worden, nachher aber durch die kühle Gruft und die Specereien wieder ins Bewußtseyn gerufen sei (so vornämlich Paulus und neuerlich Henneberg a. a. O.). Die Widerlegung

dieser Ansichten im Einzelnen findet sich in den apologetischen Schriften: Leß, über die Religion, ihre Geschichte, Wahl u. s. w. 2. Aufl. Gött. 1786. B. 2. S. 372 ff. Leß, Auferstehungsgeschichte, nebst Anhang, Gött. 1779. Döderlein, Fragmente und Antifragmente, Th. 1. Nürnb. 1782. u. a. — Hier sind nur näher zu berücksichtigen die Enantiophonien, welche sich in der Auferstehungsgeschichte zwischen den vier Evangelisten finden. Schon die Kirchenväter suchten dieselben zu lösen; über ihre Versuche s. die gelehrte Abhandlung von Niemeyer, de Evangelistarum in narrando Christi in vitam reditu dissensione, Halae 1824. Sie wurden zuerst mit Scharfsinn zusammengestellt von Morgans in seinem Tractat the resurrection considered, in neuerer Zeit besonders vom Fragmentisten urgirt. Die Ausgleichung der verschiedenen Berichte ist in neuerer Zeit besonders versucht worden von Griesbach, de fontibus, unde evangelistae suas de resurrectione domini narrationes hauserint, Ienae 1793. Paulus, Comm. Th. 3. S. 863 ff. Heß, Lebensgeschichte Jesu, Th. 3. — In Bezug auf diese anscheinenden oder würklichen Widersprüche ist die vortreffliche Stelle des Chrysost., die wir zu C. 13, 1. anführten, besonders geltend zu machen, wie überhaupt das über die Enantiophonien in den evangelischen Berichten dort Bemerkte auch hier gilt.

V. 1. 2. Betrachten wir die drei ersten Evangelien für sich, so finden sich auch bei ihnen Abweichungen, welche sich nicht leicht ausgleichen lassen; darin aber stimmen sie alle mit einander überein, daß die Weiber, die zum Grabe gingen, Engel sahen, welche ihnen verkündigten, daß Jesus auferstanden sei, und auftrugen, dieses sofort den Aposteln anzuzeigen. Da nun, nach den Synoptikern, unter jenen Weibern auch Magdalene sich befand, so scheint dieses ein entschiedener Widerspruch mit Johannes. Dieser wird nun von den oben angegebenen Apologeten der Erzählung so gelöst, daß man annimmt, Magdalene sei zwar mit den anderen Frauen ausgegangen, ihnen jedoch vorangeeilt, und, als sie den Stein abgewälzt gefunden, überwältigt von einem plötzlichen Gefühle, sogleich zurückgeeilt, um den Aposteln davon Nachricht zu geben, welche Johannes erwähnt. Während der Zeit seien nur die anderen Zeuginnen dessen gewesen, was bei den Synoptikern vorkommt. Mit den beiden Aposteln kommt nun

Magdalene an das Grab zurück, und bleibt, nachdem jene beiden hoffnungslos fortgegangen, betrübt dabei stehen, wo denn auch sie zuerst die Engel, dann den Herrn selbst ansichtig wird. Ihr giebt nun der Herr denselben Auftrag, den die Engel vorher den andern Weibern gegeben haben, seine Auferstehung den Aposteln anzuzeigen (Matth. 28, 9. 10. scheint auf alle Weiber übergetragen, was der Magdalene allein geschah), während Markus 16, 9. genau erzählt). Bei dieser Ausgleichung muß man dann annehmen, daß die anderen Weiber verhindert wurden, den Auftrag der Engel an die Apostel zu vollziehen. Heß macht es aus der Localität wahrscheinlich, daß die vom Grabe Zurückkehrenden die Hineilenden verfehlen konnten. Nach Marc. 16, 8. würde man glauben dürfen, daß die große Bestürzung sie wenigstens anfangs nicht daran denken ließ, die Apostel aufzusuchen. Es bleibt, wenn man dieser Anordnung der Begebenheit beistimmt, nur noch Luc. 24, 9—12. übrig, wo es so dargestellt wird, als ob Petrus und Johannes erst zum Grabe gegangen seien, nachdem ihnen schon die Frauen alle Nachricht ertheilt hatten. Allein Lukas erzählt dort überhaupt (V. 12.) so abgebrochen, daß man wohl erkennt, daß er keinen ganz genauen Bericht über den Hergang der Sache empfangen hatte. — Johannes mochte seine Nachrichten besonders von Magdalene erhalten haben, daher ist er gerade in dem was ihr begegnete so umständlich. Die Frauen gingen wohl alle zusammen hinaus, worauf auch V. 2. *οἰδαμεν* deutet, aber so wie nachher, als die beiden Apostel sich wieder vom Grabe entfernen, sie weinend an demselben zurückbleibt, so mag auch ihr lebhafter Schmerz sie beim Hinausgange den andern vorangeführt haben. Sie fand den Stein abgenommen: erschreckt eilt sie (*τρεχει*), ohne etwas anderes abzuwarten, zu ihren männlichen Freunden zurück, um vielleicht noch Rath zu schaffen. — *Τα σαββατα*, nach syrischem und rabbinischem Sprachgebrauch, in der Bedeutung „die Woche." *Μια*, nach hebräischem und syrischem Sprachgebrauch für *πρωτη* (Gesenius, Lehrgeb. S. 701.).

V. 3—8. Mit naiver Umständlichkeit, welche ganz den Charakter historischer Treue hat, erzählt uns nun der Evangelist, wie sein eigner Eifer ihn noch dem Petrus vorausgeführt habe; hineinzugehen in die Gruft wagte er aber nicht, wahrscheinlich aus natürlicher Scheu. Petrus indeß will sich genauer unterrichten, er sieht nicht nur die Binden, die um den Leib gewickelt

gewesen, sondern auch, und zwar an einem besonderen Orte, das Schweißtuch (s. zu C. 11, 43, 44.). Warum erwähnt dieses Johannes besonders? Die Frage hängt mit der zusammen, wie V. 8. ἐπίστευσεν aufzufassen. Erasmus, Grotius, Heumann, Bengel, Morus, Kuinoel, Lücke u. A. meinen, Johannes spreche von dem Glauben an den Bericht der Magdalene. Kyrill, Chrysost., Calvin, Beza, Lampe u. A. nehmen an, daß von dem Glauben an die Auferstehung die Rede sei. Die erste Ansicht hat allerdings für sich, daß ᾔδεισαν alsdann in seiner gewöhnlichen Bedeutung des Imperf. genommen werden kann. Allein zuerst ist zu bemerken, daß man nicht einsieht, warum erst jetzt Johannes an den Bericht, daß Christi Leichnam nicht da sei, geglaubt haben sollte, da er es doch schon, ehe er in die Gruft hineintrat, gesehen hatte; sodann pflegt doch Johannes πιστεύειν immer absolut zu setzen, wenn vom religiösen Glauben die Rede ist; ferner ist aus der Erzählung klar, daß der Umstand, daß das Schweißtuch sorgfältig an einen besonderen Ort gelegt war, sie in Erstaunen setzte (vgl. Luc. 24, 12.). Wäre der Leichnam geraubt worden, so würde doch keiner erst sorgfältig die Binden abgenommen und jedes an einen bestimmten Ort gelegt haben. Welche Vermuthung lag mithin näher, als daß doch wohl der Herr selbst auferstanden seyn könnte? Das πιστεύειν ist dann freilich, wie sonst (s. zu 2, 24.), nur ein schwächerer Grad des Glaubens. Beza: quamquam tenuis adhuc fuit haec fides et aliis testimoniis egeret, ut confirmaretur. Den Zusatz, daß sie bis dahin die Schrift noch nicht verstanden hatten (so übersetzt auch Seiler, De Wette u. A.), macht dann der Evangelist, um anzuzeigen, warum sie nicht sogleich auf jene Vermuthung kamen, sondern erst durch das was sie in der Gruft sahen, darauf gebracht wurden. — Der Gebrauch des ᾔδειν als Plusquamp. ist im Hellenistischen nicht so unzulässig, da ja selbst Classiker Präterita, welche die Bedeutung des Präsens haben, zuweilen, nur nach der grammatischen Form sich richtend, als Präterita gebrauchen. So κεχρῆμαι, s. Buttm., Ausführl. Gramm. Th. 2. Abth. 1. S. 256. —

V. 11—13. Maria, in ihren Schmerz versunken — Johannes, dessen Glaube erst ein aufkeimendes Hoffen war, hatte ihr keine Glaubensfreudigkeit mittheilen können — bleibt am Grabe stehen. Sehnsuchtsvoll blickt sie noch einmal in den schmalen, in den Fels

gehauenen Gruftgang„ und erblickt zwei Engel. Nach der Einfalt ihres Gemüths sagt sie in schlichten Worten die Ursache ihres Schmerzes, ohne zunächst an außerordentliche Hülfe zu denken.

V. 14—16. Nach Matthäus war der Herr auch den andern Frauen erschienen, als sie sich eben auf dem Wege nach Jerusalem befanden. Nun war er unbemerkt hinter Magdalena getreten, sein qualvoller Tod mochte wohl seine Züge unkenntlich gemacht haben, vielleicht hatte er auch Gärtnerkleider angelegt, wenn dieser Garten dem Joseph von Arimathia oder einem ihm Befreundeten gehörte, in welchem Falle wohl die Familie, der sich der Auferstandene zuerst zeigte, ihm Kleider gab. Maria zeigt sich auch jetzt ganz schlicht und kindlich, ohne alle Exaltation der Phantasie. Der Auferstandene nennt sie bei Namen mit dem lieben Tone der Stimme, den sie schon kannte. Sie hatte vorher nur das Haupt nach dem hinter ihr Stehenden gewendet, nun kehrt sie sich ganz um, und erkennt den Herrn. Ῥαββουνι, das rabbinische רַבּוּנִי, Marc. 10, 51., ist nach rabbinischem Sprachgebrauch noch ehrenvoller als ῥαββι. Es ist hier ein Ausruf freudiger Ueberraschung.

V. 17. Es giebt von dieser Antwort Jesu eine vierfache Auffassung. Die älteste und gewöhnlichste ist die von Chrys., Augustin, welche Calvin, Beza, Grot., Lampe u. A. annehmen, daß nämlich ἅπτεσθαι metaphorisch gebraucht sei, und Christus sagen wolle: „Bleibe in deinen Gedanken nicht bei meiner jetzigen Erscheinung stehen, ich werde noch erhöht werden." Allein ἅπτεσθαι hat diese metaphorische Bedeutung wenigstens im N. T. nicht, und wenn es sie auch hätte, würde sie doch an dieser Stelle am wenigsten erwartet werden. Eine andere Erklärung ist die, Christus wolle der Maria verweisen, daß sie voll Unglauben ihn noch antaste, um zu erfahren, ob er kein Trugbild sei, oder würklich seinen Körper wieder erhalten habe. Dann wäre die Ideenverbindung: „Betaste mich nicht zu jenem Zwecke, denn ich bin ja bis jetzt noch nicht verherrlicht, habe also noch meinen gewöhnlichen Körper." Allein, davon abgesehn, daß man bei dieser Auffassung zu vieles ergänzen muß, sieht man auch nicht ein, warum Jesus der Maria verbieten sollte, was er V. 27. nach seiner großen Herablassung selbst die Jünger thun heißt. Eine dritte Auffassung, welche schon von Calvin bestritten wird, die aber bei den Späteren die allgemeinste geworden ist, bei Heumann, Mosheim

u. A., ist die, daß Christus die Maria verhindern will, sich lange mit den Umarmungen aufzuhalten, sie solle vielmehr eilen, damit auch die Apostel bald die freudige Nachricht empfingen. Ἅπτεσθαι wird dann in der Bedeutung von κολλᾶσθαι genommen, die aber unerweislich ist. Am vorzüglichsten ist unstreitig eine vierte, in der neueren Zeit gangbar gewordene Erklärung. Die feierlichste Art die Ehrerbietung zu beweisen, war bei den Morgenländern und auch bei den Griechen das Niederfallen vor dem Höheren und das Umfassen oder Küssen seiner Füße (Luc. 7, 38. 5, 8.). So heißt es von der Sunamitin, welche zu Elia kam, 2 Kg. 4, 27.: וַתָּבוֹא וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו. So sagt Josephus von der Abigail: Als sie den David sah πεσοῦσα ἐπι προσωπον προσεκυνει, und nachher ἡ δε ἀναξιαν μεν εἶναι και ποδῶν ἅψασθαι ἐκεινου ἐλεγεν, antiq. l. VI. c. 13. §. 7. 8. So heißt es auch, antiq. l. VII. c. 11. §. 2., von Simei: ἀναβας ἐπι τ. γεφυραν και κατασχων αὐτοῦ τους ποδας ἐδεῖτο. Dasselbe war bekanntlich bei den Griechen der Ritus der Unterwürfigkeit. So bei Pindar, Nem. VIII. v. 22.: ἱκετας Αἰακοῦ σεμνῶν γουνατων ἅπτομαι. So sehen wir in der Parallelstelle Matth. 28, 9. die Weiber προσκυνεῖν τῷ Ἰησοῦ και κρατεῖν τους ποδας. Demnach kann der Sinn dieser seyn: Maria glaubt jetzt, bei der plötzlichen Ueberraschung, in dem Auferstandenen ein höheres Wesen zu erblicken. Jesus will sie aber darauf verweisen, daß seine Verherrlichung ihm noch bevorstehe. Daß Jesus etwas Aehnliches ihr andeuten will, geht auch aus den folgenden Ausdrücken hervor, in denen er die Apostel seine Brüder, den himmlischen Vater ihren und seinen Vater nennt. Diese Ausdrücke erhalten nur bei dieser Auffassung einen recht passenden Sinn. Es ist mithin, dem Sinne nach, bei ἅπτου zu ergänzen τῶν ποδῶν. Noch kann als Parallele verglichen werden Offb. 19, 10. 22, 9., wo der Engel den Johannes abhalten will, ihm göttliche Ehrerbietung zu erweisen. So oder ähnlich fassen diese Stelle Kypke, Herder, Leß, Kuinoel, Lücke. Allerdings mag aber auch zugleich Jesus die Absicht gehabt haben, die Maria zur Beschleunigung ihrer Botschaft aufzufordern.

V. 18. Wahrscheinlich waren unterdeß die übrigen Weiber schon mit den Jüngern zusammengetroffen, und hatten vor der Maria jene Botschaft gebracht, welche nur mit halber Zuversicht von den Eilfen aufgenommen wurde (Marc. 16, 11. Luc. 24, 11,

22, 23. Aus V. 22. und 23. sieht man, daß das vorhergegangene ἠπιστουν nicht gerade von einem völligen Unglauben zu verstehen ist. Einige mochten mehr, andere minder glauben).

V. 19. 20. Jesus hatte, wie auch die Engel, den andern Weibern verkündigt, daß er den Jüngern in Galiläa, wohin sie nach beendigtem Feste zurückzukehren im Begriff waren, erscheinen würde. Indeß thut er es schon früher. Er zeigt sich an demselben Nachmittage zweien Jüngern, die nach Emmaus wandelten. Diese eilen voll Freude, bei ihrer Rückkunft das Begebniß den Eilfen mitzutheilen. Hier war es durch die Erzählung der Maria schon bekannt worden, ja auch Petrus hatte eine Erscheinung gehabt (Luc. 24, 34. 1 Kor. 15, 5.). Voll Freude und mit der innigen Lebendigkeit, welche die immer höher steigende Gewißheit erzeugen mußte, besprechen sich die Jünger unter einander (Luc. 24, 36.), als plötzlich der Auferstandene selbst in ihrer Mitte steht, und sein: Friede sei mit euch! ausruft. Es frägt sich nun, ob die Art dieser Erscheinung des Herrn etwas Wunderbares in sich schließe. Hierauf könnte zunächst leiten das τῶν θυρῶν κεκλεισμενων. Die Kirchenväter (Suicer, thesaurus eccl. V. I. p. 1413. Whitby, de interpr. script. e patr., p. 288 sqq.) und lutherischen Dogmatiker (s. Gerhard, in harmonia evang. sect. 212. Quenstädt, systema theol. P. III. p. 443.) glaubten, der Körper des Erlösers sei verklärt gewesen, er habe also übernatürlicherweise ohne Oeffnung der Thüre eintreten können. Es war besonders die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, um deretwillen die lutherischen Dogmatiker diese Auffassung eifrig vertheidigten. Calvin urtheilt über diese Erklärung streng: facessant istae pueriles argutiae! Daß der Körper des auferstandenen Erlösers noch nicht verklärt seyn konnte, dafür spricht das Nachfolgende, das Zeigen seiner Wunden und bei Lukas das Essen mit den Jüngern. Man könnte nun sagen, das Erscheinen sei auf ganz gewöhnliche Art vor sich gegangen; der Grund, warum der Evangelist die verschlossenen Thüren erwähne, liege darin, daß er ihre Gefahr, in der sie wegen der Juden standen, andeuten wollte. Daß die Jünger die Thüre aufgemacht, unterlasse Johannes zu erwähnen, weil es sich von selbst verstehe. Allein wenn auch diese Auffassung nicht gerade unzulässig ist, so ist sie doch nicht die wahrscheinliche. Schon das doppelte ἐστην hier und V. 26. „er stand in der Mitte,"
scheint

scheint anzuzeigen, daß die Jünger ihn nicht hatten kommen sehen, sondern nur plötzlich unter sich gewahr wurden. Der Perser übersetzt hier: „sie erblickten ihn plötzlich unter sich stehen.“ Aehnlich die spanische Uebersetzung. *Εἰς το μεσον* scheint hellenistisch für *ἐν* zu stehen. Dieses anzunehmen hat weniger Schwierigkeit, als daß der Aor. secundus transitiv stehe. Lukas 24, 36. hat *ἐστη ἐν μεσῳ αὐτῶν*, und drückt überhaupt noch deutlicher das Wunderbare aus. Auch 21, 4. hat Johannes *ἐστη εἰς τον αἰγιαλον*. Wenn es ferner bei Lukas V. 37. heißt, daß die Jünger bei diesem Eintritte, anstatt wie Maria voll Freude auf ihn zuzueilen, außer sich waren, und einen Geist zu sehen glaubten, so ließe sich auch dieses bei einer ungewöhnlichen Art des Eintrittes noch leichter erklären. Endlich, was besonders zu berücksichtigen scheint, hatte doch Johannes V. 26. gar keine Ursache mehr, das *τῶν θυρῶν κεκλεισμενων* zu wiederholen, wenn es nicht in einer besonderen Beziehung zu der Art von Jesu Eintreten steht. Dazu kommt das *ἀφαντος ἐγενετο ἀπ' αὐτῶν* Luc. 24, 31., welches freilich noch neuerlich Jahn (in seinem theologischen Nachlasse) nach dem Syrischen bloß von dem Weggehn erklären wollte, das indeß doch bei unbefangener Exegese etwas anderes zu sagen scheint. Ohne daher zu entscheiden, wie Jesus plötzlich in die Mitte der Jünger eintrat (s. Beza zu dieser Stelle), muß doch angenommen werden, daß dabei etwas Wunderbares statt fand. — Er spricht den gewöhnlichen hebräischen Gruß, gewiß aber legte er noch einen höheren Sinn hinein (s. zu 14, 27.), wie dies sich auch in der Wiederholung beim Abschiede V. 21. zeigt, und dann wieder V. 26. Nachdem Er den Tod überwunden, war für seine Jünger die Zeit des himmlischen Friedens, der himmlischen Sicherheit angebrochen. — Nach Lukas zeigte der Erlöser seine Wundenmale erst, als die Jünger voll Furcht meinten ein Gespenst vor sich zu sehen. Bei Lukas wird hinzugesetzt, daß er auch die Male an den Füßen zeigte.

V. 21—23. Es ist Johannes hier noch durch Lukas zu ergänzen. Jesus genoß mit den Jüngern Speise, und bei dem späten Abendmahle besprach er sich mit ihnen über die alttestamentlichen Aussprüche, in denen eine Beziehung auf ihn lag. Beim Schlusse dieser Unterredung wiederholte er den Friedenswunsch, und verwies sie dann auf jene große Begebenheit, auf welche ihre ganze bisherige Führung eine Vorbereitung gewesen war, auf eine außer-

ordentliche Mittheilung des göttlichen Geistes. Sie sollten dann in das große Lehreramt ihres Meisters eintreten, eben so wie er es gewesen war, Organe Gottes für die sündige Welt werden (Joh. 4, 38. 17, 18.). Ammonius: ἐπειδη, φησι, δια τοῦ σταυροῦ παν-τα εὔκολα γεγονε, πεμπω ὑμᾶς ποιῆσαι το ἐργον, ὁ ἐποιησα. Indem ihnen Christus diese Verheißung gab, verband er damit nach Art der Propheten eine symbolische Handlung. Der Anhauch war allen Völkern ein bezeichnendes Bild der geistigen Einwürkung des Göttlichen (vgl. Knapp, scripta, p. 29 sq.). Daher bei den Heiden die Ausdrücke ἐπιπνοια, afflatus divinus. Demnach ist der Aorist λαβετε dem Sinne nach als Futurum aufzufassen. Es steht für das, was kurz darauf eintreten sollte, wie das Präsens C. 10, 32. 13, 6. — Der Besitz des heiligen Geistes setzte die Apostel auch in den Stand, darüber zu entscheiden, wer diejenige Sündenerkenntniß und Buße besaß, die ihn der Sündenvergebung fähig machte, wer sich in der wahren Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser befand, und wer nicht. So ist denn also die Auctorität, welche Christus in diesen Worten den Aposteln ertheilt, nichts anderes als die natürliche Folge jener Mittheilung des heiligen Geistes; Matth. 18, 18. ist eben so aufzufassen. Vgl. Schleiermachers Glaubenslehre, Th. 2. §. 162. Calvin: neque separanda est haec remittendi peccata potestas a docendi officio, cui uno contextu annexa est. — Statt ἀφιενται haben A D L und mehrere andere Auctoritäten ἀφεωνται. — Κρατεῖν ist hier gleichbedeutend mit δεειν Matth. 18, 18. gebraucht, dem dort λυειν gegenübersteht. So übersetzt die LXX. עָצַר zuweilen durch δεειν, Jer. 33, 1., zuweilen durch κρατεῖν, Dan. 10, 8.

V. 24—27. Johannes erwähnt nun noch einen Zug des Thomas, in welchem derselbe Charakter erscheint, wie 11, 16., wozu s. die Anmerkung. Es fehlt ihm jene kindliche Gesinnung seiner Mitbrüder, welche die Zweifel des reflectirenden Verstandes nicht aufkommen läßt. Die Jünger hatten ihm von der Erscheinung des Herrn erzählt; er mochte sogleich einen Zweifel geäußert haben; sie hatten ihm entgegnet, daß sie seine Wundenmale gesehen hätten; nun äußerte er, daß er die Hände in die Male legen müßte, wenn anders er glauben sollte. Daß dieses Verlangen nach Ueberzeugung kein reines, aus einer göttlichen, auf das Uebersinnliche gerichteten Gesinnung hervorgehendes war, zeigen die bestrafenden Worte, die Christus zu ihm spricht. Es ist nicht gerade nöthig

anzunehmen, daß die Jünger erst Christo von dem Unglauben des Thomas Nachricht gegeben hatten. Es möchte nach der Darstellung des Evangelisten scheinen, als wolle er Christo ein übernatürliches Wissen zuschreiben. — Das ἐσω εἶναι kommt bei Profanscribenten und in der LXX. in der Bedeutung des ἐν οἴκῳ εἶναι vor. Ἄπιστος und πιστος ist nicht geradezu für das Part. ἀπιστῶν und πιστευων gesetzt; so kommt es nirgends vor, auch Gal. 3, 9. nicht. Es bezeichnet nicht den einzelnen Act, sondern die Gemüthsstimmung; das Gemüth soll auf das Uebersinnliche gerichtet und dadurch willig seyn, eine Offenbarung der höheren Ordnung der Dinge anzuerkennen.

V. 28. Ueberwältigt von dem im Innern erwachenden Gefühl des Uebersinnlichen, von der im Innern sich aufdrängenden Anerkennung, daß hier etwas Außerordentliches geschehen sei, zugleich von Ehrfurcht und Schaam vor seinem göttlichen Meister ergriffen, ruft Thomas aus: „Mein Herr und mein Gott." Das ὁ ϑεος μου muß man sich aus der Stimmung erklären, in welcher der beschämte Jünger sich befand. Es ergriff ihn ein überschwängliches Gefühl, eine tief sein ungläubiges Inneres erregende Ahnung des Uebernatürlichen in dem Factum und überhaupt in der Erscheinung Christi, diese Stimmung legte ihm ein Prädicat in den Mund, welches mehr aussagte, als er bei ruhigem, reflectirendem Bewußtseyn gesagt haben würde. Theod. Mopsuest. wollte den Ausruf als einen Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes ansehn. Dieses geht aber nicht an, denn εἶπεν αὐτῷ zeigt, daß Christus angeredet wird; ὁ κυριος μου kann auch nur unnatürlicher Weise auf Gott bezogen werden; überdies läßt es sich nicht nachweisen, daß bei den Hebräern der Anruf Gottes als Formel zur Bezeugung der Verwunderung gebraucht worden sei. Andere gezwungene Erklärungen der Socinianer widerlegt Calov zu dieser Stelle. Der Artikel steht wie im Hebräischen (Gesenius, Lehrgebäude, S. 654.) zur Bezeichnung des Vocativs.

V. 29. Christus erklärt mit diesen Worten, daß der Zweifel des Jüngers aus einer falschen Gemüthsrichtung hergekommen sei, aus einem Mangel an innerem Sinn für das Uebersinnliche. Calvin: brevi definitione Christus vim et naturam fidei complectitur, nempe quod non subsistit in praesenti aspectu, sed penetrat usque ad coelos, ut credat quae sunt abscondita ab hu-

mano sensu. Habet quidem suum adspectum fides, sed qui in mundo et terrenis obiectis minime subsistit, qua ratione dicitur rerum invisibilium vel non apparentium demonstratio.

V. 30. 31. Es folgt der Schluß der evangelischen Erzählung. *Σημεῖα* wird von Euthym., Semler, Kuinoel, Lücke nur von den Beweisen der Auferstehung verstanden. Es wäre dann gleich den *τεκμηριοις* der Auferstehung, von denen Apg. 1, 3. die Rede ist. Es läßt sich dafür anführen, daß ja vorher nicht von Wundern im Allgemeinen gesprochen worden sei, und daß auch das *ἐνωπιον τ. μαθητῶν αὐτοῦ* nur von den *τεκμηριοις* der Auferstehung gebraucht seyn könne. Allein dann wäre man doch genöthigt, von der constanten Bedeutung abzuweichen, welche *σημεῖον* bei Johannes hat, auch scheint es am natürlichsten, das *ταῦτα δε* V. 31. allgemeiner zu nehmen, und nicht gerade bloß auf die zwei vorher erzählten Erscheinungen des Auferstandenen einzuschränken. Wenn Johannes hier das Evangelium zu schließen beabsichtigt, so läßt sich wohl annehmen, daß das *σημεῖα* eine allgemeinere Beziehung auf alles Außerordentliche im Leben des Erlösers hat, was bisher in der evangelischen Geschichte mitgetheilt wurde; die Erwähnung der *μαθηται* als Augenzeugen und nicht des *ὀχλος* ist daraus erklärlich, daß der Evangelist, der selbst als ein *μαθητης* erzählt, die Glaubwürdigkeit andeuten will. So schließt sich auch das Letzte sehr gut an, alles Außerordentliche, welches in diesem Evangelium mitgetheilt worden, solle dazu dienen, den Glauben an die Messianität Christi zu begründen. Ueber *υἱος τ. θεοῦ* s. zu 9, 35. *Ἐν τ. ὀνοματι* wird am natürlichsten mit *ζωην ἐχητε* verbunden. *Ὀνομα*, „Person, der Umfang alles dessen was er ist," wie C. 1, 12.

Capitel XXI.

Der Evangelist scheint mit V. 30. und 31. des vorigen Capitels die Erzählungen von Christo völlig geschlossen zu haben, dennoch folgt hier ein Bericht über eine Erscheinung desselben nach der Auferstehung: dieses kann Zweifel erregen, ob der Abschnitt von der Hand des Johannes geschrieben sei. Denn anzunehmen, daß V. 31. und 32. nur parenthetisch ständen, und V. 1. sich unmittelbar an C. 20, 29. anknüpfe, ist unzulässig. Indessen kann daraus allein, daß der Evangelist mit V. 30. und 31. schloß, noch nicht gefolgert werden, daß eine fremde Hand diesen Zusatz ge-

macht habe. Johannes konnte wohl später darauf kommen, noch einen Nachtrag zu seinem Berichte zu liefern. Es ließe sich wohl denken, daß er von Freunden, denen er den Inhalt dieses Capitels erzählt hatte, gebeten worden wäre, doch auch diese liebliche Erzählung eigenhändig seinem Evangelium hinzuzufügen. So schließt Paulus öfter seine Briefe, und sieht sich nachher veranlaßt, noch Zusätze zu machen. Es ist dieses auch bei Historikern nichts Ungebräuchliches, wie das Beispiel des Nepos im Leben des Atticus zeigt. Etwas anderes wäre es, wenn wichtige kritische oder sprachliche Gründe gegen die Aechtheit Verdacht erregten. Allein kritische Gründe finden sich gar nicht, und die sprachlichen sind sehr unerheblich. Ἐφανερωσε ohne ἑαυτον V. 1. a. E. sei unjohanneisch, sagt man, allein es ist aus dem vorhergehenden ἐφανερωσεν ἑαυτον das ἑαυτον zu ergänzen. Φανεροῦν und φανεροῦσθαι gebrauche Johannes bloß von der δοξα Christi oder Gottes, 9, 3. Indeß konnte er es früher nicht von der Erscheinung Christi gebrauchen, da keine Veranlassung dazu war; überdies mag vielleicht der Evangelist auch in diesen Erscheinungen des Auferstandenen, da er zumal Wunder verrichtete, eine φανερωσις τ. δοξης gesehen haben. V. 4. sei ἐστη mit εἰς construirt auffallend, allein so findet es sich auch 20, 19. Εὐθυς V. 3. bezeichnet Lücke als überflüssig, während es der Evangelist sonst nicht (was namentlich bei Markus der Fall ist) überflüssig setzt. Indeß fehlt εὐθυς in wichtigen codd., und es läßt sich eher erklären, wie es in den Text kam, als wie es herausfiel. Unstreitig ist das Ganze der Ausdrucksweise wie auch die Manier der Erzählung durchaus johanneisch (worüber s. die gelehrten Abhandlungen von Dr. Weber, authentia capitis ultimi ev. Ioh., Hal. 1823., und Dr. Schott, comm. de indole cap. ultimi ev. Iohannis, Ien. 1825. p. 19., auch Hantschke, de authentia cap. XXI. evang. Ioh. e sola orationis indole iudicanda, Lips. 1818.), und auch die Darstellung so detaillirt und malerisch, daß sie nur von einem Augenzeugen herrühren kann. — Bezweifelt wurde die Authentie des Capitels von Grotius, Clericus, Semler, Lücke, Seiffarth, am gründlichsten von Schott in der angeführten Comm., u. A., vertheidigt von Mill, Michaelis, Krause (vindiciae cap. ultimi ev. Ioann., Viteb. 1793.), Kuinoel u. A., besonders von Weber in der angeführten Commentation. — Wenn indeß auch das Capitel im Ganzen hinsichtlich der

Aechtheit nicht mit genügenden Gründen angefochten werden kann, so scheinen doch die letzten zwei Verse ein späterer Zusatz zu seyn. Hierauf möchte schon V. 24. der Plur. *οἴδαμεν* führen, da der Evangelist sonst stets in der dritten Person Sing. von sich redet (s. besonders 19, 35.), besonders aber der fast augenscheinliche Gegensatz der Personen in dem *οὗτος ἐστιν ὁ μαθητης* und *οἴδαμεν ὅτι — ἡ μαρτυρια αὐτοῦ.* Dazu kommt, daß der hyperbolische Zusatz von V. 25. der johanneischen Einfachheit nicht angemessen scheint, vielmehr den rhetorischen Geschmack jener Zeit verräth.

V. 1—4. Nachdem die Jünger noch bis zum Ende des Festes in der Hauptstadt verweilt hatten, gingen sie in ihre Provinz zu ihren Angehörigen zurück, da Jesus ihnen angezeigt hatte, daß er dort mit ihnen Umgang pflegen werde. Der Erlöser hatte wohl die Absicht, mehreren seiner treuen galiläischen Anhänger sich zu offenbaren. Jene Erscheinung vor fünfhundert nachmaligen Christen, deren Paulus 1 Kor. 15, 6. gedenkt, fand wahrscheinlich in Galiläa statt. Eine dieser Erscheinungen, mit welcher wichtige Eröffnungen an Petrus und an ihn selbst verbunden waren, fügt der Evangelist noch seinem Evangelium hinzu. Die Apostel waren wieder zu ihrem Handwerke zurückgekehrt, wie ja überhaupt bei den Juden der Lehrerberuf das Betreiben eines Gewerbes nicht ausschloß, sondern sehr häufig damit verbunden war. — Die Bezeichnung des galiläischen Sees durch *ἡ θαλασσα τῆς Τιβεριαδος* ist dem Johannes eigenthümlich, C. 6, 1, 25. — Ueber den Gebrauch des *ἐπι* in der Bedeutung „an" s. zu 6, 19. — Die Fischerei wird am besten beim Untergange oder Aufgange der Sonne betrieben, wie Aristot., hist. anim. l. 8. c. 19. u. A. bemerken. Sie gingen wahrscheinlich nach Mitternacht an das Wasser. — Das Wort *πιαζειν* gebraucht besonders Johannes oft. — Auch dieses *ἐστη* V. 4. könnte wie oben C. 20, 26. ein wunderbares Erscheinen andeuten, doch wird man hier nicht dazu genöthigt; *εἰς* steht hier wie dort für *ἐν*. — Sie kannten ihn nicht sogleich, weil er entfernt von ihnen im Dunkel am Ufer stand.

V. 5. 6. *Παιδια* kommt in dem Evangelium nicht vor, aber wohl in dem ersten Briefe Johannis, 2, 13, 18. *Προσφαγιον*, „alles was zum Brote genossen wird," wofür die Attiker *ὄψον* und *προσοψημα* sagen. Hier meint Jesus Fische. Noch erkannten die Jünger den Herrn nicht an der Stimme; sie hielten ihn wohl für einen Fremden, der Fische kaufen wollte. Sie folgten aber

doch seinem Rathe, indem sie wohl glaubten, der Fremde möchte an irgend etwas gemerkt haben, daß an der Stelle Fische seien.

V. 7. 8. Johannes ahnet bei dem wunderbaren Fischzuge sofort, daß jener Fremde wohl der Herr sei, mochte auch, aufmerksam gemacht, aus der Sprache es erkennen. Auch diese Erzählung charakterisirt wieder den feurigen Petrus, welcher immer dem ersten lebendigen Eindruck folgt. Chrysostomus: *ὡς δε ἐπεγνωσαν αὐτον, παλιν τα ἰδιωματα τ. οἰκειων ἐπιδεικνυνται τροπων οἱ μαθηται Πετρος και Ἰωαννης· ὁ μεν γαρ θερμοτερος, ὁ δε ὑψηλοτερος ἦν· και ὁ μεν ὀξυτερος ἦν, ὁ δε διορατικωτερος.* — *Γυμνος* bezeichnet nicht die gänzliche Entblößung von Kleidern, sondern wie ערום wird es von denen gebraucht, welche das Oberkleid abgelegt haben, 1 Sam. 19, 24. Jes. 20, 3. Dieses schürzte er auf, um leichter schwimmen zu können. Nach Theophyl. bezeichnet *ἐπενδυτης* hier *λινοῦν τι ὀθονιον, ὁ οἱ τε Φοινικες και οἱ Συριοι ἁλιεῖς περιελιττουσιν ἑαυτοῖς.*

V. 9—11. Die andern Jünger kommen später als Petrus ans Land, und sehen schon Anstalten zu einem Mahle getroffen, dessen sie nach der Anstrengung der Nacht bedurften. Entweder hatte jene Anstalten Jesus selbst getroffen, oder der vorangeeilte Petrus. Die älteren Ausleger, auch Grotius, Heumann u. A., glauben, daß Johannes diese Anstalten als etwas Wunderbares darstellen wolle (Euthymius, Grotius u. A. meinen sogar, Christus habe jene Sachen aus Nichts geschaffen), indeß nöthigt die Erzählung keineswegs zu dieser Annahme. Hätte Christus die Speise auf eine wunderbare Weise herbeischaffen wollen, so hätte er nicht von den gefangenen Fischen einige gefordert. — *Ὀψαριον*, ein Wort, dessen sich Johannes auch sonst bedient, C. 6, 9.

V. 12. Da der Auferstandene den Jüngern, bei seinem veränderten Verhältniß zu ihnen, schon mehr den Eindruck eines höheren Wesens machte, so hielt sie ehrerbietige Scheu (vgl. zu 4, 27.) zurück, die vertrauliche Frage, ob er Jesus sei, an ihn zu richten. Aus dem Wunder beim Fischfang und aus seinem Benehmen hatten sie es wohl gemerkt, indeß geschieht es doch auch in solchen Fällen, daß sich aus der freudig bewegten Brust noch eine Frage drängt, die dann gleichsam die vertrauliche Mittheilung vermittelt.

V. 13. Jesus verwaltet das gewohnte Hausvateramt, wobei auch die Art des Brotbrechens ihn kenntlich machte (Luc. 24, 30, 31.). *Ἐρχεται* steht nur malend, wie Joh. 14, 23. Matth. 13, 19, 25.

V. 14. Christus war wohl schon mehrmals erschienen, aber nur einzelnen Jüngern, wie auf dem Wege nach Emmaus, und nachher dem Petrus. Mit der hier erzählten Erscheinung begannen die in Galiläa. Daß diese Bemerkung an dieser Stelle vorkommt, obwohl die Erzählung noch fortgeht, kann nicht so sehr auffallen, da ja die Erzählung der mit einem Wunder verknüpften Erscheinung ein Ganzes ausmachte, welches hier schließt.

V. 15. Man kann schon um deswillen nicht auf den Verdacht gerathen, es sei diese Erzählung später hinzugefügt worden, zur Bestätigung des Primates Petri, da ja diese Streitfrage erst zu einer Zeit verhandelt wurde, wo das Evangelium in dieser Gestalt schon in Aller Händen war. — Eine psychologische Erwägung der Worte des Erlösers führt am natürlichsten zu der Annahme, daß etwas Rügendes darin liegen sollte. Die Verläugnung, deren der Apostel sich schuldig gemacht hatte, lag gewiß schwer auf seinem Herzen, nachdem schon jener Blick seines Herrn (Luc. 22, 61.) ihm Thränen der Reue ausgepreßt hatte. Christus in seinem Umgange mit den Menschen stellt immer das Verfahren seines himmlischen Vaters selbst dar. Seine Heiligkeit ist immer eine liebende, seine Liebe immer eine heilige. So hatte sich gewiß schon in jenem Blicke, welchen er dem Jünger nach der Verläugnung zuwarf, Ernst mit liebevoller Wehmuth vereinigt. So zeigt sich auch hier in der Art, wie er mit ihm umgeht, jener heilige Ernst, welcher durch Liebe die Herzen erweicht und demüthigt. Theod. Herakl.: *βουλομενος, οἶμαι, ἐκ τῆς κατα την ἀρνησιν ῥαθυμιας διεγεῖραι αὐτοῦ το φρονημα, και ἀναζωπυρῆσαι την ἀγαπην, ἐπυνθανετο, εἰ πλεον αὐτον τῶν ἀλλων φιλεῖ.* Es liegt mithin in der Frage des Herrn ein strafender Zweifel. Lynar paraphrasirt daher richtig: „Sage mir aufrichtig, liebst du mich denn deinem ehemaligen Vorgeben nach (Matth. 26, 33.) würklich zärtlicher als mich diese lieben?" Diese Frage konnte in dem Jünger, wenn er sich jetzt mehr selbst erkannt hatte, nur Beschämung erwecken. Er wagt nicht mehr eine kühne Betheurung. Er mißtraut seiner eigenen Erkenntniß. Gerade die ernste Liebe seines Herrn er-

weckte in diesem Augenblicke ein desto innigeres Feuer der Liebe, aber er überläßt es dem Herzenskündiger selbst zu entscheiden, ob diese Liebe brünstig sei. Chrys.: *ὁρα, πῶς ἐγενετο βελτιων και σωφρονεστερος, οὐκ αὐθαδιζομενος λοιπον, οὐδε ἀντιλεγων. Δια γαρ τοῦτο ἀνεταραχθην, μηποτε ἐγω μεν νομιζω φιλεῖν, οὐ φιλῶ δε, ὡςπερ και προτερον πολλα νομιζων και διϊσχυριζομενος ἠλεγχομην ὑστερον.* — In der Entgegnung Christi ist wieder der Ernst mit der Liebe vereint. Er fordert ihn auf, seine Liebe durch die That zu erweisen, durch eine treue Sorgfalt in Verkündigung des Evangelii, eine Treue, welche sich am Ende selbst durch den Martyrertod würde bethätigen müssen. Lynar recht treffend: „So beweise es denn an meinen Lämmern, d. i. an denen, die meinen Glauben annehmen und noch schwach sind, unterrichte und stärke sie." Es kann passend verglichen werden Luc. 22, 32. — Es findet eine Vertauschung von *φιλεῖν* und *ἀγαπᾶν* statt, welches ganz dem johanneischen Sprachgebrauche gemäß ist.

V. 16. 17. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus unterdeß wieder mit den andern Jüngern sprach, und erst nach einigen Zwischenräumen sich wieder mit der zweiten und dritten Frage an den beschämten Petrus wandte. Bei der dritten erwacht in ihm das Gefühl der innigen Anhänglichkeit so lebendig, daß er sich vertrauungsvoll auf die höhere Herzenskenntniß seines göttlichen Meisters beruft. Apollinaris: *τριτην περι τῶν αὐτῶν ἐρωτησιν ποιεῖται, ἁμα μεν ἀειμνηστον αὐτῷ ποιῶν το παραγγελμα, ἁμα δε και τῆς τριτης γενομενης ἀρνησεως ἀναμιμνησκων, και τριπλῆν ὁμολογιαν τῆς ἀγαπης, ἀντι τῆς τριπλῆς ἀρνησεως, ἀντειςαγων, και την προθυμιαν τῆς ὑπηρεσιας ἀνταπαιτῶν, ἱν' ἐργοῖς ὁμολογησειε Χριστον, ὁν λογοις ἠρνησατο, σωτηριας ἀνθρωπων ἐπιμελουμενος.* — *Προβατα* und *ἀρνια* werden auch sonst abwechselnd gebraucht, Matth. 10, 16. Luc. 10, 3. — *Παλιν δευτερον* ist johanneisch, C. 4, 54.

V. 18. Um anzuzeigen, daß der Jünger zum Weiden der Schafe eines gar hohen Grades der Liebe bedürfen werde, um ihn also aufs Neue zur ernsten Selbstprüfung aufzufordern, fügt der Erlöser eine prophetische Andeutung seines gewaltsamen Todes hinzu, den er für seine Heerde werde leiden müssen. Wie die Weissagungen der Propheten immer in ein gewisses Dunkel gehüllt

sind, welches sich erst löst, wenn die Erfüllung die Weissagung auslegt, so auch die Weissagungen Christi, wie namentlich, wenn er von der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende spricht. Es scheint in der Natur der Weissagung zu liegen, daß sie sich nicht als klare Geschichte des Zukünftigen geben läßt. Dieses prophetische Dunkel liegt auch in dem prophetischen Ausspruche Christi über Petrus. Gewöhnlich deuten die Weissagungen das specielle Zukünftige in allgemeinen Umrissen an, öfters liegt indeß in dem nur allgemein Ausgesprochenen wieder etwas, das auch im Einzelnen seine Erfüllung findet. So scheint es auch hier sich zu verhalten. Christus verkündigt bloß, daß der Jünger gefangen werde fortgeführt werden. Es scheint aber, daß, um dieses zu sagen, gerade solche Ausdrücke gewählt sind, die sich auch wieder specieller auf den Kreuzestod beziehen lassen. Was den ersten Theil des Satzes betrifft, so ist nur zu bemerken, daß die Morgenländer, namentlich zum schnelleren Gehen, aber auch zu jedem Geschäft, ihre Kleider zu gürten pflegten, um behender zu seyn (Luc. 12, 35.). Petrus, der, als er Christum kennen lernte, schon verheirathet war, und ein eigenes Haus besaß, war wohl damals über die Jünglingsjahre hinaus. Das Weiden der Schafe Christi wäre wohl nicht ein so schweres Amt für ihn gewesen, wenn er dabei ein ruhiges Alter hätte abwarten können. Aber sein Beruf brachte Leiden mit sich. Den letzteren Theil des Ausspruchs verstehen nun die alten Ausleger, auch Lampe, Mosheim u. A., bloß von dem Kreuzestode, Beza und fast alle Neueren von dem Binden bei der Gefangennehmung. Im ersteren Falle ist das ἐκτενεῖς τ. χεῖρας vom Ausstrecken der Hände am Kreuze zu verstehen, ζωννύειν von dem Umgürtetwerden mit dem Tuche, mit welchem man bei den zu Kreuzigenden die Schaamtheile umhüllte, oder auch vom Anbinden der Hände und Füße an das Kreuz. Gegen diese Erklärung scheint indeß zu sprechen, daß ja in diesem Falle die Ordnung der Worte umgekehrt seyn müßte, es müßte zuerst vom Fortführen zum Kreuze die Rede seyn, dann vom Gürten, dann von der Ausstreckung der Hände. Bei der zweiten Erklärung denkt man daran, daß der Gefangene, der gebunden und zum Tode geführt wird, seine Hände ausstrecken muß, und ζωννύειν ist dann vom Binden zu verstehn. Gegen diese Bedeutung von ζωννύειν wird eingewendet, daß sie unerweislich sei. Man könnte sich nun auf das syrische ܙܪܙ und ܙܘܪܙܐ berufen, welches ur=

sprünglich „gürten" heißt, aber auch in der Bedeutung des Bindens vorkommt, desgleichen auf Kimchi, der Ps. 76, 11. dem חָגַר die Bedeutung „binden" beilegt — allein es soll ja nicht gesagt werden, daß ζωννυειν die Bedeutung „binden" hat, sondern daß das Gürten symbolisch das Binden andeutet. Man könnte noch Apg. 21, 11. vergleichen, wo Agabus seine Hände mit Pauli Gürtel bindet, um des Apostels Gefangennehmung symbolisch anzuzeigen. Diese Erklärung, welche allerdings am nächsten liegt, schließt nun aber nicht aus, daß Christus in den symbolischen Worten auch eine Andeutung auf den Kreuzestod gegeben haben könnte, da prophetische Worte, wie bemerkt, gewöhnlich mehrdeutig sind, und wie den Kern in der Schaale in der näher liegenden Bedeutung eine entferntere enthalten. Freilich muß man alsdann gestehen, daß die speciellere Beziehung noch unbestimmter und weniger adäquat ausgedrückt ist als die allgemeinere, aber so ist es ja auch in vielen alttestamentlichen Weissagungen (Zach. 9, 9, 12. 11, 11. 12, 10., s. oben zu C. 19, 37.). Eine solche speciellere Beziehung auf den Kreuzestod fand höchst wahrscheinlich auch Johannes in jenen Worten, denn, wenn auch ποιῳ θανατῳ an sich bloß auf den gewaltsamen Tod im Gegensatze zum friedlichen bezogen werden könnte, so scheint doch die Parallele von 12, 33. und 18, 32. darauf zu führen, daß der Evangelist auch hier an die Art des gewaltsamen Todes, an den Kreuzestod, gedacht habe. Auch die alte Kirche legte den Ausspruch des Erlösers so aus: Tertull., Scorp. c. 15.: tunc Petrus ab altero vincitur, cum cruci astringitur.

V. 19. Christus stellt es als eine Verherrlichung Gottes dar, wenn in den Gläubigen die ihnen von Gott verliehene Gnade in ihren äußeren Werken sichtbar wird, 15, 8. Matth. 5, 16. So nennt daher der Evangelist auch den blutigen Zeugentod, in welchem die innere Glaubenskraft der Christen offenbar wurde — eine Kraft, die sie nur durch den göttlichen Geist empfangen hatten — eine Verherrlichung Gottes. Der Ausdruck ging nachher in die kirchliche Sprache über, in welcher von dem Tode der Martyrer δοξαζεσθαι und τελειοῦσθαι synonym gebraucht wurde. S. Suicer, Thes. eccl. T. I. p. 949. — Christus wollte nun noch den geliebten Jünger allein sprechen, sei es um ihm noch nähere Aufschlüsse über seine Bestimmung zu geben, sei es um ihm noch Ermahnungen und Ermunterungen zu ertheilen. Johannes, welcher

sonst bei allen vertrauten Gesprächen zugegen war, schließt sich auch hier an. So möchte man das *ἀκολουθει μοι* auffassen, wenn man nur auf diese Stelle Rücksicht nimmt; nach V. 22. möchte es aber scheinen, daß jene sowohl als diese zugleich oder ausschließlich eine tropische Bedeutung habe.

V. 20. 21. Die Bezeichnung des Johannes durch den Zusatz *ὅς και ἀνεπεσεν κτλ.* fällt auf, sie scheint überflüssig, und erregt Verdacht der Unächtheit, zumal da auch so ihre Stellung hinter *ἀκολουθοῦντα* unpassend ist. Sie könnte hinzugesetzt seyn, um Johannes wegen des unberufenen Nachgehens zu rechtfertigen, weil er doch ein so vertrauter Jünger gewesen sei. — Petrus zeigt auch hier wieder die Lebendigkeit seines Charakters. Er ist neugierig zu wissen, welches Schicksal gerade dieser vielgeliebte Jünger haben werde.

V. 22. Wie überall die Antworten des Herrn auf die Gesinnung der Fragenden Rücksicht nehmen, so auch hier. Die Frage des Petrus ging nicht aus einer liebevollen Bekümmerniß für Johannes hervor, sondern aus müßiger Neugier. Daher antwortet der Erlöser, dem auch bei seinen Weissagungen, wie eben in dieser dem Petrus gegebenen Verkündigung, immer ein pädagogischer Zweck vor Augen steht, abweisend. Calvin: voluit manum iniicere discipulo, ut eum intra vocationis suae metam contineret. Chrysostomus: *δια τουτων παιδευων ἡμᾶς μη ἀσχαλλειν μηδε πραγμονεῖν μηδεν παρα τι δοκουντων αὐτῷ (Χριστῷ)· ἐπειδη γαρ ἀει ὁ Πετρος εἰς τας τοιαυτας ἐρωτησεις θερμος ἦν και προεπηδα, ἐκκοπτων αὐτοῦ παλιν την θερμοτητα και παιδευων μη περαιτερω περιεργαζεσθαι, τοῦτο φησιν.* — *Μενειν*, „übrig, zurück bleiben, daher am Leben bleiben," 1 Kor. 15, 6. Phil. 1, 25., auch bei Profanscribenten. — Es frägt sich nun, was Christus unter seinem Kommen versteht. In einigen Stellen scheint man dabei an nichts anderes denken zu können als an die Zerstörung Jerusalems, so Marc. 9, 1. Matth. 10, 23.; in andern kann bloß von dem Kommen zum Weltgericht die Rede seyn, wie Matth. 25, 31. 24, 30.; in noch andern ist man ganz ungewiß, worauf es sich beziehe, so Matth. 26, 64. 23, 39., und so auch hier. Es böte sich nun zunächst die Auskunft dar, daß Christus, eingehend in die Vorstellungen der jüdischen Gelehrten seiner Zeit, den Eintritt des Messiasreichs ganz in der Nähe er-

wartet habe und verbunden mit den demselben vorhergehenden Drangsalen und Verheerungen auch die Zerstörung der heiligen Stadt. Diese Ansicht hat besonders Bertholdt verbreitet, indem er in dem Werke: de theolog. Iudaeorum aetate Iesu, Erlang. 1811., zu zeigen suchte, daß Jesus in den Evangelien und Paulus in den Briefen durchaus nichts anderes über das Weltgericht lehrten, als was sich schon bei den Rabbinen finde. Danach wäre dann unter dem Kommen Jesu nur Ein Act zu verstehn, die Erscheinung zur Zerstörung des alten Heiligthums zugleich mit der zum Ende der Welt. Diese Ansicht scheint sich auch durch Matth. 24. zu bestätigen, indem dort die Aussprüche von der Zerstörung Jerusalems mit denen von dem Weltende sich zu vermischen scheinen, und wenigstens gesagt werden muß, daß das *εὐϑεως δε μετα ταῦτα* in V. 29. keine bestimmte Abgränzung beider Data macht. Allein auch dieser Ansicht stellt sich Mehreres entgegen. Zuerst ist es nicht erweislich, daß die Juden unter den Drangsalen, welche der Erscheinung des Messias vorangehen sollten, auch die Zerstörung ihres Tempels begriffen hätten — ein Gedanke, der ihnen fern liegen mußte; denn damit der Messias den Tempel verherrliche, war ja nicht nöthig, daß er vorher zerstört würde. Zwar finden sich zwei talmudische Aussprüche, welche sagen, an dem Tage, wo Jerusalem zerstört wurde, ist der Messias geboren worden (Pugio fidei, ed. Carpz. p. 349.). Allein diese gehören offenbar nicht hierher, da sie nach der Zerstörung aufgestellt worden sind, um die Juden wegen der Zerstörung zu trösten. Mithin ist es für unerweislich zu halten, daß Traditionen über die Zerstörung des Heiligthums vorhanden gewesen wären, an welche sich Christus angeschlossen hätte. Es bliebe also nur übrig anzunehmen, daß der Erlöser auf jenen festen Glauben an die baldige (Matth. 24, 34.) Zerstörung des Tempels durch einen „divinirenden Schluß" (Paulus, Comm., Th. 3. S. 380.) gekommen sei, weil nämlich die Gottheit, die durch ihn auszuführenden Plane nicht würde zu Stande bringen können, so lange der Tempelcultus als Sitz des Pharisäismus bestände. Ob aber die Annahme einer auf diese unsichere Prämisse gegründeten Conjectur Jesu hinreicht, seinen festen Glauben an die Zerstörung des Heiligthums, ja nicht nur dies, an eine bevorstehende Belagerung der heiligen Stadt (Luc. 21, 20.) zu erklären, möchte sehr zweifelhaft seyn. Ferner steht der oben erwähn-

ten Ansicht von der Gleichzeitigkeit beider Facta entgegen der Ausspruch Matth. 24, 34. verglichen mit V. 36. Die Auskunft, die hier Fritzsche trifft, ist neu, aber keinesweges befriedigend. Nach ihm soll sich der erste Ausspruch auf die Zeit der Vorbereitungen zu dem Weltgericht, der letztere auf dieses selbst beziehn, so daß dann Christus doch nicht eigentlich von zwei disparaten Begebenheiten redete. Es weisen doch ferner auch manche Parabeln Christi darauf hin, daß der von ihm ausgestreute Samen erst durch einen langen Entwickelungsgang hindurchgehn werde (Matth. 13, 31, 33.), daß die Menschen müde werden würden, seine Ankunft zu erwarten, Matth. 24, 37. 25, 5, 19. Luc. 12, 45. Endlich giebt der merkwürdige Ausdruck Luc. 21, 24. deutlich zu verstehn, daß, wenn auch Christus den Zeitpunkt des Weltgerichts nicht genau angebe, doch zwischen der Zerstörung der heiligen Stadt und dem Gericht ein langer Zeitraum verfließen werde. Mithin sehen wir uns vielmehr darauf gewiesen, den Grund aufzusuchen, warum der Erlöser die beiden disparaten Facta in seiner Weissagung so genau verbinde, und von beiden in ähnlichen Ausdrücken rede. Wir müssen hier wieder auf den allgemeinen Charakter der Weissagungen zurückgehn, zufolge dessen wir bemerken, daß die Propheten mehr oder weniger die Zukunft nicht nach bestimmten Zeitverhältnissen schauen, sondern daß alles dasjenige, was sie schauen, ohne Rücksicht auf die dazwischen liegenden Zeiträume sich unmittelbar an einander reiht. Dieses ist ganz besonders der Fall, wenn die Begebenheiten innerlich eins sind, und sich nur in der Zeit als verschiedene enfalten. So steht fast überall den Propheten des Alten Bundes das Ganze der neutestamentlichen Oekonomie vor Augen, und ihre Anschauung richtet sich bald auf einen früheren Punkt derselben, bald auf einen späteren, gewöhnlich auf den Culminationspunkt, die Verherrlichung der Christokratie am Ende der Zeit. Dasselbe ist auch in Christi Weissagungen der Fall. Seinem prophetischen Blicke stellt sich die Entwickelung des inneren Gottesreichs, das er gestiftet, als ein Ganzes dar. In dieser Entwickelung giebt es zwei große Perioden, die eine innere Analogie haben, die eine, wo durch die Aufhebung des vorbereitenden Cultus der äußeren Theokratie die Begründung des innerlichen Gottesreiches in der Welt manifestirt wird, die

andere, wo der *κοσμος*, in welchem und mit welchem vermischt das innere Gottesreich sich entfaltete, ausgeschieden und das innerliche Gottesreich äußerlich verherrlicht wird. Wegen dieser inneren Verwandtschaft und Analogie beider Perioden spricht nun auch der Erlöser von beiden in ähnlichen Ausdrücken, nennt beide ein Kommen in seiner Verherrlichung. — Wenden wir uns nun wieder von dieser allgemeinen Untersuchung auf die vorliegende johanneische Stelle, so zeigt die hypothetische Form der Rede Christi, daß er einen möglichst langen Termin des Lebens des Jüngers setzen will, mithin an sein Kommen zum Weltgericht zu denken wäre. Indeß könnte es wohl seyn, daß in dieser weissagenden Rede, gleich wie in anderen (V. 18.), in der allgemeineren Beziehung wieder eine besondere läge, nämlich die Andeutung, daß der Jünger, den er lieb hatte, bis zu seiner ersten Manifestation bei Aufhebung der vorbereitenden Theokratie am Leben bleiben würde, welches ja der Fall war. — Es schließen sich diese Worte mit einem abermaligen *συ ἀκολουθει μοι*. Wir haben oben V. 19. diese Aufforderung Christi von dem würklichen Folgen zu einem besonderen Gespräch verstanden, sowohl wegen des *ἐπιστραφεις δε ὁ Πετρος* als auch wegen des *ἀκολουθοῦντα*. Wollte man es sich nun so denken, daß der Erlöser mit Petrus eine größere Strecke gehen wollte, so könnte man meinen, daß das Vorhergehende unterweges gesprochen worden, und Christus nun den Jünger auffordere, ohne weitere Neugier mitzugehn. So Cleric., Heumann u. A. Allein, abgesehen davon, daß die Worte alsdann sehr leer sind, bilden sie auch keinen Gegensatz. Dieser entsteht, wenn das Nachfolgen tropisch verstanden und auf die Uebernahme des Kreuzestodes bezogen wird. Euthymius: *συ τον σον θανατον σκοπει, μηδεν τον ἐκεινου περιεργαζομενος*. So bei weitem die meisten Ausleger. Allerdings kann es aber bei dieser Erklärung dieser Worte zweifelhaft werden, ob nicht auch V. 19. das *ἀκολουθει μοι* den tropischen Sinn habe, wie auch dort Chrys., Calvin u. v. A. annehmen. Von Meyer meint, daß Petrus die Worte mißverstanden habe, und aus Mißverstand zur Seite gegangen sei. Man könnte wohl veranlaßt werden zu glauben, daß Christus dort den zwiefachen Sinn verbunden habe, den würklichen und den tropischen, wie wohl auch sonst *ἀκολουθεῖν* von Christo gebraucht seyn mag, Luc. 9, 23. Matth. 8, 22. Joh. 12, 26. Auch in an-

dern Fällen, z. B. wenn Christus von den Reichen spricht, scheint die leibliche und die geistige Bedeutung in einander zu fließen (Matth. 19, 23, 24.), desgl. wo er von den Kleinen spricht Matth. 18, 10., ebenso Joh. 11, 10. 3, 20., wie es ja schon in der alttestamentlichen Sprache der Fall war. Ueberdies möchte die tropische Bedeutung von ἀκολουθεῖν in den vorliegenden Stellen noch Gewicht erhalten durch C. 13, 36.

V. 23. Da die ersten Christen jenes ἕως ἔρχομαι von der Ankunft zum Weltgericht verstanden, so glaubten sie, der Jünger, den der Herr lieb hatte, werde so lange leben, bis er bei der Ankunft des Herrn, ohne schmerzlichen Tod, in sein Reich würde aufgenommen werden. Johannes aber giebt uns hier wieder einen hohen Beweis seiner Demuth und Einfalt. Er legt die Worte des Herrn nicht zu seiner eigenen Verherrlichung aus, er begünstigt auch nicht die von Anderen gemachte verherrlichende Auslegung, er bleibt kindlich, ohne petrinische Neugier, bei dem stehn, was der Herr gesagt hatte. — Ungeachtet nun der Jünger selbst in seiner großen Demuth allen Mißdeutungen der Worte seines Herrn vorgebeugt hatte, so bildeten sich dennoch nach seinem Tode abenteuerliche Sagen über ihn. Man erzählte, er habe sich, als er noch lebte, ein Grab graben lassen, sei hineingestiegen und dem Anschein nach verschieden, sein Tod sei aber nur ein Schl[illegible]mer gewesen, denn die Erde, welche ihn decke, bewege sich noch leise durch sein Athmen. So erzählt die Sage schon Augustin, ad h. l., ohne daß er wagt, sie entschieden zu verwerfen ([illegible]. Photius, cod. 229.). In der griechischen Kirche wurde sie ausgeschmückt, und erhielt sich noch bis in die Zeit der byzantinischen Geschichtschreiber (Joh. Müllers Werke, B. VI. S. 74. 82.). — Einige späte griechische Schriftsteller, wie auch die englische Secte der seekers unter Cromwell, erwarteten die Wiedererscheinung des Apostels als Vorläufers der Wiederkunft Christi. —

Ueber den Zusatz V. 24. und 25. s. die Einleitung zu diesem Capitel.

Halle, gedruckt in der Gebauerschen Buchdruckerei.

